

L. SARTORI - M. NICOLETTI - F. TOTARO -
U. PERONE - A. ACERBI - A. RIZZI - P. PRODI

Teologia politica

a cura di

L. SARTORI - M. NICOLETTI

Teologia politica

1. *Per una lettura molteplice della Bibbia*, a cura di W. Egger
2. *Istanze della teologia fondamentale oggi*, a cura di L. Sartori
3. Zucal S., *La teologia della morte in Karl Rahner*
4. *Le scienze della religione oggi*, a cura di L. Sartori
5. Nicoletti M., *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia nel pensiero di Sören Kierkegaard*
6. *Papato e istanze ecumeniche*, a cura di L. Sartori
7. *Come e perché la pace in un mondo di peccato*, a cura di L. Sartori
8. Zorzi G., *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr*
9. *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*, a cura di A. Quacquarelli – I. Rogger
10. *Cristianesimo e potere*, a cura di P. Prodi – L. Sartori
11. *Popoli messianici*, a cura di L. Sartori
12. *Schopenhauer e il sacro*, a cura di G. Penzo
13. *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, a cura di S. Zucal
14. *Wilhelm Schmidt un etnologo sempre attuale*, a cura di F. Demarchi
15. *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, a cura di A. Ceresa-Gastaldo
16. *Teologia politica*, a cura di L. Sartori – M. Nicoletti

series maior

1. *Ezio Franceschini (1906-1983). Scritti, documenti, commemorazioni, testimonianze*, a cura di Claudio Leonardi
2. *La visita pastorale del cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento (1537-1538)*, a cura di G. Cristoforetti

Teologia politica

Atti del convegno
tenuto a Trento il 17-18 maggio 1989

a cura di
Luigi Sartori e M. Nicoletti

Istituto Trentino di Cultura
Pubblicazioni
dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento - 16



Istituto di Scienze Religiose in Trento

Sede: Via S. Croce, 77

38100 Trento

tel. 0461-981617

Comitato Scientifico dell'Istituto

Wilhelm Egger, Walter Kern, Joseph Krejčí, Claudio Leonardi, Karl Neufeld, Germano Pellegrini, Iginio Rogger, Luigi Sartori, Sitia Sassudelli, Lorenzo Zani, Giovanni Menestrina

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

Direttore: Iginio Rogger

Segretario di redazione: Giovanni Menestrina

© 1991 Centro Editoriale Dehoniano
Via Nosadella, 6 - 40123 Bologna

ISBN 88-10-40366-5

Stampa: Grafiche Dehoniane Bologna 1991

INTRODUZIONE

LUIGI SARTORI

L'annuale incontro teologico-interdisciplinare che l'Istituto di Scienze Religiose in Trento ormai da tempo organizza ed offre in dimensione allargata agli studiosi interessati, e in continuità con precedenti convegni dei «teologi dell'Italia settentrionale», ha assunto in questa occasione caratteristiche particolari. Non solo per il tema, che riguardava la «teologia politica» intesa in senso ampio, per includervi – come vedremo – prospettive storiche, sociologiche, giuridiche e filosofiche; ma anche e soprattutto per il metodo. Questa volta, infatti, il principale curatore del convegno, il dott. Michele Nicoletti, aveva approntato anticipatamente un prezioso «Dossier informativo» sul quale, poi, avrebbero dovuto lavorare i relatori e i partecipanti attivi al dibattito. E di fatto è stato riconosciuto unanimemente il valore di tale pista comune; e più o meno tutti vi hanno fatto riferimento.

Già nel titolo stesso del Dossier (*Il problema della "teologia politica" nel Novecento. Filosofia politica e critica teologica*) sono esplicitati i suoi limiti intenzionali. Ma Nicoletti, all'interno del suo lavoro, introduce, poi, altre limitazioni: presuppone le rassegne complete oggi disponibili (ad esempio su Metz e Moltmann); non riprende l'informazione sulle correnti dell'America Latina; resta attento, perciò, piuttosto all'Europa, perché mira a cogliere le radici del problema, in quanto questo viene oggi ripreso con novità all'interno del discorso teologico fattosi «reattivo» a provocazioni esterne (provenienti soprattutto dal settore filosofico e giuridico). Oggi, infatti, pare proprio che si apra una nuova stagione; non solo a livello concreto di interesse per la formazione al politico quale risalta dal rilevante numero di nuove scuole che sorgono dentro la comunità ecclesiale italiana; ma anche perché, se alla fine degli anni Sessanta il problema centrale appariva essere quello della «politicalità della teologia», alla fine degli anni Ottanta il nodo cruciale sembra quello opposto, ossia della «teologicalità del politico» (intesa come quella tensione al-

la «trascendenza» che sembra evidenziarsi dentro la politica). La lunga documentata rassegna fornita dal Dossier privilegia l'area tedesca, e in specie il pensiero di C. Schmitt (momento iniziale, e sua ripresa più vicina al nostro tempo); e giustamente, se – come era nelle intenzioni – si voleva dare risalto al discorso sul rapporto «analogico» fra teologia e riflessione politica in senso stretto. Come piattaforma per il dibattito interdisciplinare, Nicoletti traeva dal suo studio l'indicazione dei vari significati possibili della espressione «teologia politica» (=TP). Almeno cinque i principali:

1- TP come *legittimazione teologica del potere politico* (e dell'ordine politico);

2- TP come *riflessione teologica sulla politica* (in tempi recenti; si pensi a Maritain);

3- TP come carattere e dimensione generale della teologia, ossia come *ermeneutica teologica nel contesto attuale* (Metz);

4- TP come *analogia strutturale tra concetti giuridici e concetti teologici* (Schmitt);

5- TP come *ermeneutica del politico*, che cerca di riscoprire dentro il politico l'apertura e il rimando alla trascendenza, ossia l'aspetto interno di teologicità (ancora Schmitt e poi Voegelin). L'orientamento che Nicoletti predilige è quello del recupero del rimando alla trascendenza (sempre per via di analogia), per un superamento della laicità esasperata di molte attuali dottrine sul politico e sulla democrazia in particolare.

Il Convegno si è articolato intorno a cinque relazioni, che vengono riprodotte accanto al Dossier informativo nel presente volume. Ad apertura, il direttore dell'Istituto, mons. Iginio Rogger porgeva un saluto cordiale ai numerosi ospiti già presenti al convegno, a nome suo e dell'ente promotore dell'iniziativa. Subito dopo, chiamato a dirigere i lavori, ho ritenuto opportuno precisare il contesto e il significato dell'incontro, collocando questo dentro il quadro di numerose iniziative analoghe; tra le altre:

– il Convegno di Napoli, 14-15 novembre 1987, sul tema «Coscienza cristiana e ideale democratico nella metamorfosi del potere» (di cui nel 1988 sono comparsi, presso l'editrice AVE di Roma, gli Atti, a cura di G. Tonini: *Democrazia e potere nella società complessa*, volume che contiene contributi anche di alcuni membri dell'attuale convegno di Trento, P. Prodi e L. Sartori);

– la Settimana teologica della Fuci, Camaldoli 25-31 luglio 1988, di cui sono raccolte le relazioni più significative in *Ricerca*, n. 1/2 gennaio/febbraio 1989: «Teologia e politica: modelli storici e pro-

spettive di ricerca» (anche qui incontriamo alcuni nomi di relatori presenti o invitati al nostro convegno di Trento: A. Acerbi, G. Ruggeri).

Occorre segnalare soprattutto un precedente seminario tenuto proprio a Trento il 21-22 giugno 1985 (a cura di P. Prodi e L. Sartori) su *Cristianesimo e potere*, i cui atti sono editi nella collana delle pubblicazioni del nostro Istituto di Scienze Religiose (Dehoniane, Bologna 1986).

Sono così seguite le due prime relazioni che dovevano segnalare le provocazioni emergenti dal settore filosofico nell'età contemporanea in rapporto al «politico». Erano previsti due momenti: una *ricognizione storica* (assegnata al prof. Francesco Totaro, Università di Macerata); e una *problematizzazione teoretica* (assegnata al prof. Ugo Perone, Università di Roma).

Alla prima relazione si chiedeva di riflettere sulla vicenda alterna del politico che, dopo un lungo periodo di riferimento, almeno in funzione legittimante, alla trascendenza, nel '600-'700 occultava questo esplicito riferimento attraverso una secolarizzazione piena, e una «messa tra parentesi» del fondamento teologico, magari approntando teorie filosofiche dal sapore di «teologie politiche mascherate», per arrivare ai nostri tempi nei quali il rifiuto assoluto di un fondamento sembra sempre più difficile. Totaro con profondità e con acume ha preferito svolgere un discorso molto sintetico ma efficace sul tema: *Miseria e ricchezza del politico nel moderno*; ha messo in evidenza gli sforzi della filosofia in ordine alla autofondazione del discorso politico, sia sul versante della legittimazione sia su quello della depoliticizzazione; in tensione verso la concretezza che fa rinunciare a pretese di universalità e di totalità, in nome di una alternativa che dia più spazio ad «accordi su interessi» piuttosto che a «consenso su fini e valori», anche allo scopo di neutralizzare o almeno ridurre i conflitti (anche se il «filone carsico» delle utopie ha mantenuto vivo il ricorso ai valori universali e di totalità, per introdurre ragioni di «rivoluzione» e di «cambiamento»; valorizzando così soprattutto i «casi decisivi» nei quali la storia diventa autentica «novità»). Ad ogni modo, la «salvezza» intesa come bene e fine della politica sembra ridursi dentro orizzonti terreni. Eppure il relatore nota anche segni di crisi, che interpreta come esigenze di «ri-teologizzazione», soprattutto nel segno di una «ri-etizzazione» (e con questo spunto, già si getta un ponte sulla relazione seguente).

Al prof. Perone era stato chiesto di riflettere appunto sulla necessità del «fondamento» per l'agire politico, e quindi sul rapporto

tra la «verità» (teoretica) e il «valore» (pratico, dell'agire), ma in modo da tener conto della storicità e quindi del pluralismo che l'agire inevitabilmente comporta. Anch'egli ha fatto una «opzione» sintetica, che ritiene «trasversale» rispetto ai due momenti, quello teologico e quello politico (piuttosto che legare immediatamente il politico al teologico, o viceversa). Secondo lui (e crediamo siano molti anche sul fronte teologico cattolico coloro che si orientano oggi in questo modo o in modo analogo), solo il settore «etico» rappresenta quel «resto» (o residuo resistente ai colpi demolitori della «secolarizzazione» e della «storicizzazione» piena, che sono caratteristici del pensiero moderno), che potrebbe costituire la «base comune» o il «fondamento» su cui far poggiare il politico. Perone ha cercato di orientare a tale speranza, sia riflettendo sul filone positivo che aggrancia l'agire politico a motivazioni etiche, sia considerando il filone della crisi dei grandi sistemi. Di fatto, il momento etico, in apparenza «residuo» e quindi quasi «luogo minimale» di accordo e di fondamento, può costituire addirittura il «luogo massimale» per la fondazione del politico; l'etica di sua natura può considerarsi il momento antropologico per eccellenza della apertura al teologico, al trascendente. C'è bisogno – qui siamo noi che ci permettiamo di aggiungere un nostro parere – di una considerazione come quella di Perone, per alimentare un certo modo di guardare realisticamente, perfino ottimisticamente, l'attuale situazione «secolarizzata».

Nella mattinata seguente si sono avute altre due relazioni, rispettivamente del prof. Antonio Acerbi e del prof. Armido Rizzi. Ad essi era stato chiesto di esprimere le reazioni della teologia alle provocazioni del pensiero moderno in tema di politica. Anche in questo settore, ad Acerbi veniva domandato di elaborare una «ricognizione storica», che segnalasse eventuali risposte positive, di scoperta e valorizzazione del «seme teologico» (almeno come riapertura alla trascendenza che si nasconde nel pensiero politico moderno), oltre e contro le quasi inevitabili tentazioni di sfruttamento apologetico della crisi attuale delle ideologie; e a Rizzi di condurre una «problematizzazione teoretica». Di fatto, però, sia Acerbi che Rizzi hanno preferito un discorso esemplificatore ed analitico.

Acerbi ha trattato il tema: *Potere e sapere: la parabola dei loro rapporti nella teologia cattolica d'Ottocento e Novecento*. Ha sostato a lungo sulla svolta formale espressa dalla rivoluzione francese, a livello di ricerca di una metodologia di neutralizzazione dei conflitti, attraverso la ritualizzazione (e il «giuoco», con regole tecniche adeguate) della lotta per la conquista e la gestione del potere politico.

Siamo al trionfo della «ragione strumentale» che riesce a rendere «negoziabili» anche i valori e i fini e non solo i mezzi; per cui né i valori oggettivi né il sapere corrispondente a quel mondo dei valori oggettivi possono ormai costituire diritti di priorità nel campo della titolarità e dell'esercizio del potere. La teologia cattolica ha faticato molto a recepire le nuove concezioni della «democrazia». Secondo Acerbi, solo con Pio XII si sarebbe giunti alla fondazione di tutto l'universo sociale e politico sulla «persona», e, in seguito, sulla dignità della coscienza e della libertà (religiosa soprattutto). Ma la politica come «tecnica» ed espressione della «ragione strumentale» trova ancora resistenza. Significativo il caso della quasi totale disattenzione, nell'ambito dell'insegnamento sociale della chiesa, al problema dei «partiti».

Rizzi ha offerto un'analisi esemplare (soprattutto dal punto di vista metodologico) di un caso di «teologia politica» intesa come atto secondo rispetto ad una esperienza di fede che può costituire «fondamento» della concezione-azione politica. Egli ha privilegiato il «racconto» biblico dell'evento dell'Esodo, evento costitutivo dell'orizzonte teologico-politico. Infatti il titolo della sua relazione suonava così: *Esodo e teologia politica*. Anzitutto ha messo in risalto i quattro simboli principali in cui si articola tale racconto di fede:

- quello globale del fatto stesso dell'«uscita dall'Egitto», in quanto rivelazione di Dio come Dio di schiavi, ossia come amore di dilezione per gli alienati, per i senza identità, o meglio della identità negata, della «alterità» più assoluta;

- quello della «marcia nel deserto» come espressione della fede intesa quale forma di vita di chi accetta di essere identificato solo dall'amore di Dio;

- quello del «monte dell'alleanza», dove l'amore ricevuto diventa legge, ossia comandamento di «ripetere» la dilezione divina verso i fratelli, verso gli «altri», ancora sulla linea della «identità alienata» da privilegiare;

- infine quello della «terra promessa» che sancisce la verità che unico Signore è soltanto Dio, e tutti noi siamo soltanto «ospiti» sulla terra. Conclusione: la politica, secondo l'icona dell'Esodo, è l'opera di oggettivazione della dilezione accolta e trasmessa; sia secondo la interazione tra uomo e donna, sia secondo la interazione tra uomo e natura.

La seconda parte della relazione ha operato alcune integrazioni:

- per aprire ad una concezione universale e non esclusiva dell'amore di predilezione (nel simbolo della identità negata, degli schiavi), e quindi per il superamento della categoria del nemico;

– per notare alcune differenze importanti circa la vera libertà (che è «per l'altro», non dominio o totalitarismo, né anarchismo), e circa il soggetto dei diritti (il soggetto uomo in quanto «io», e il «povero» in quanto «altro»);

– per precisare che il «politico» non va collocato nella prospettiva della apocalittica (ideologia della totalità), bensì in quella del Regno (vera «opera totale») che viene celebrato nella liturgia.

La relazione conclusiva (pomeriggio del 18 giugno), che avrebbe dovuto offrire spazi per una visione sintetica e per un dibattito ricapitolativo dopo le prospettive piuttosto analitiche delle precedenti relazioni, era stata affidata da tempo al prof. Italo Mancini (di Urbino); il quale però, per motivi di salute, non poté essere presente a Trento. Perciò si è dovuto ricorrere alla generosa disponibilità del prof. Paolo Prodi, dell'Università di Trento e Direttore dell'Istituto Storico Italo-Germanico. Il prof. Prodi non è venuto meno alle attese, offrendoci un saggio ed un anticipo del frutto di suoi lunghi studi sul problema del «giuramento». Il tema poteva apparire alquanto periferico; e il titolo stesso della sua relazione sembrava un po' sibillino: *Dall'analogia alla storia. Il sacramento del potere*. Ed invece si è dovuto constatare che forse non si poteva scegliere un argomento migliore per la verifica sul processo di «secolarizzazione» del potere, della «storicizzazione» del politico, dopo le lunghe stagioni della «sacralizzazione» e della «assolutizzazione» (quasi il potere e il politico «rappresentino» in sommo grado l'orizzonte dei valori divini ed eterni, fuori del tempo, soprattutto fuori della sindacabilità umana), in vista però di una più sobria ma anche più decisa sua «valorizzazione», ma nell'orizzonte dell'oggettivo e storico darsi del «divino» dentro l'«umano» (l'uomo come prima e fondamentale «imago Dei» che eventualmente riflette la propria «forma divina partecipata» su altre realtà come l'autorità o il potere; non viceversa, quasi solo o primariamente l'autorità e il potere abbiano capacità di «rappresentare» Dio (uniche vere e costitutive «immagini del divino») e senza di esse o fuori di esse l'uomo, ogni uomo «normale», non avesse nativa dignità di divina rappresentanza). Ebbene, la relazione di Prodi ha puntualizzato il proprio interesse su un «frammento» assai significativo della storia della sacralizzazione del potere; appunto sul «giuramento», che nell'ambito cristiano è passato dalla primitiva evangelica «profanità» (da evitare!) a una progressiva sacralizzazione fino al punto (e pochi teologi l'hanno finora rilevato) di toccare le soglie della sacramentalizzazione! Si è giunti a proporlo come «ottavo sacramento», il sacramento del potere. Non più solo espressione di un

patto umano, politico, né solo evidenziazione del «patto santo» che già nei sacramenti dell'Alleanza (soprattutto nel battesimo) sancisce il rapporto del cristiano con Cristo e con Dio, ma vera consacrazione che porrebbe ogni soggetto umano sotto il potere, e quasi in «proprietà», della istituzione ecclesiastica. Forma esteriore e storica di realizzazione della effettiva «potestas spiritualis» della chiesa gerarchica, quale supremazia assoluta su ogni altra realtà, anche politica, umana. Prodi, nelle sue lunghe documentatissime pagine (estratto di un lavoro molto, molto più denso, che speriamo possa presto venire pubblicato), ha tratteggiato l'interessante evoluzione di questo strumento così fortemente sacralizzante, al quale il potere ecclesiastico ha fatto e fa ricorso per definire l'appartenenza alla chiesa (e addirittura alla «società umana»!), in termini giuridici ma fatti passare per «sacramentali». Se si fosse giunti a formalizzare il giuramento come «ottavo sacramento», avremmo toccato il vertice della «sacramentalizzazione del giuridico» (ben oltre quella, pur sempre assai debole, contenuta nel «sacramento dell'ordine»). Prodi mostra che in questo caso si è andati molto al di là della semplice «analogia» tra il teologico (il «divino») e il politico (l'«umano»). Anche attualmente il controllo della fedeltà dei propri membri attraverso forme, siano pure aggiornate e nuove, di giuramento (si pensi al decreto della Congregazione per la dottrina della fede entrato in vigore il 1° marzo 1989) sembra più conforme ai modelli «profani» contro i quali lo spirito evangelico si è sempre opposto. Citando Guardini, Prodi sottopone alla discussione dei teologi il rischio connesso con la sacralizzazione del giuramento: quella di trasferire la trascendenza e l'assolutezza (cui le coscienze fanno appello quando giurano, appunto a Dio!) da Dio al gruppo di appartenenza storico, ed in ultima analisi al potere che opera dentro o sopra questo gruppo: espressione del «diritto assoluto di tutti su ciascuno... potere assoluto dell'uomo sull'uomo... e Dio (può essere allora invocato) come il sostituto del boia»...

A conclusione del convegno, mi pare opportuno riassumere alcuni spunti emersi durante il dibattito. L'attenzione riservata in modo privilegiato alla discussione europea non ha impedito di assumere la teologia politica più cara ai cristiani dell'America Latina (in fondo, la relazione di Rizzi ha puntualizzato un tema centrale della teologia della liberazione). Ma un aspetto mi premeva di più: sottolineare i riflessi che la teologia deve far propri, attingendo dal processo moderno di «secolarizzazione» del potere e del politico; ossia un dovere, per il teologo, di storicizzare maggiormente l'umano del-

la chiesa, e in specie quel momento dell'umano ecclesiale che sembra ancora fortemente restio a spogliarsi di forme sacrali, ossia l'autorità. Perciò diventano importanti alcune tesi già presenti nel Vaticano II, ma da prendere maggiormente sul serio e da concretizzare. Tre testi del concilio vanno soprattutto meditati e approfonditi:

- il n. 5 di *Lumen Gentium*, dove si sottolinea la distanza e differenza (pur nella continuità di fondo) tra Chiesa e Regno (la Chiesa non è il Regno, anche se vi predispone);

- il n. 8 della stessa costituzione, dove si parla di chiesa sempre bisognosa di riforma, e cioè in piena storicità (a differenza di Cristo, che nella storia ha assunto limiti ma non peccati!), e che quindi non è insindacabile, soprattutto là dove l'ambiguità del peccato può entrare più facilmente, ossia nel terreno del potere;

- il n. 48, sempre della *Lumen Gentium*, dove si afferma chiaramente che la chiesa, nei suoi sacramenti e nelle sue istituzioni, appartiene alle realtà storiche, che passano.

La dignità primaria, dunque, anche per la chiesa, sta nella persona umana, e – sacramentalmente – nel battesimo. La prima vera «imago Dei» (e, conseguentemente, l'«imago Christi», per cui si «rappresenta» Cristo) non è, nemmeno nel cristianesimo e nella chiesa, quella dell'autorità! È quella dell'uomo, è quella del cristiano. Ogni altra «rappresentanza» o «vicarietà» deve fondarsi su quella, attingere da quella, e condurre a rafforzare quella. Tutto, poi, deve essere collocato in prospettiva escatologica. La perfezione (anche nel «rappresentare» Dio, o Cristo: sia per il cristiano, sia per il pastore che esercita l'autorità nella chiesa; sia per la chiesa stessa globalmente presa, in quanto realtà umana che nella storia vive e progredisce (ed anche talora regredisce), qui nella storia resta sempre e soltanto storica, ossia in tensione verso la totalità e la pienezza. Questo discorso va tenuto presente soprattutto quando si parla di politica e di potere; perché sembra essere specifico della politica e del potere il superamento delle particolarità e degli individualismi parzializzanti, e quindi l'orientamento alla «totalità», alla visione armonica d'insieme e di «bene comune» finale; e c'è allora il rischio che il «politico» si misuri troppo disinvoltamente e velocemente sul «divino». Rischio, questo, ancora più forte dentro la chiesa, dove il divino sembra diventato di casa, e ormai «messo nelle mani» dell'uomo; rischio cui sono esposti non solo i «capi», ma anche i «teologi». La teologia è minacciata dalla tentazione di presentarsi come «totalizzante». Ecco l'utilità del confronto con le teorie politiche contemporanee che si muovono un po' tutte nella linea della demi-

tizzazione. Il convegno ha obbligato ad un serio esame di coscienza; per un recupero del «senso del limite».

Un grazie finale rivolgo ai responsabili dell'Istituto che ha organizzato l'incontro, ed ha offerto ai partecipanti, vecchi e nuovi una preziosa occasione di riflessione, che ora, attraverso la pubblicazione degli atti, può giungere ad un pubblico più ampio.

DOSSIER INFORMATIVO

IL PROBLEMA DELLA «TEOLOGIA POLITICA» NEL NOVECENTO. FILOSOFIA POLITICA E CRITICA TEOLOGICA

MICHELE NICOLETTI

Nella letteratura teologica attuale il concetto di «teologia politica» è legato alla riflessione di alcuni teologi tedeschi, cattolici e protestanti, che, a partire dalla seconda metà degli anni '60, hanno utilizzato questo termine per definire la loro proposta teologica. In questa prospettiva il termine sta ad indicare una nuova ermeneutica del messaggio cristiano, consapevole della portata storico-politica di questo messaggio e di ogni riflessione su di esso. Questa «teologia politica», espressa in particolare da Johann Baptist Metz e da Jürgen Moltmann, è ormai molto nota, così come è noto il dibattito da essa sollevato e le ripercussioni che essa ha avuto sulla riflessione teologica di altri paesi, come nel caso della «teologia della liberazione» latinoamericana.

Meno conosciuti sono invece gli antecedenti dell'uso di questo concetto e le diverse problematiche ad esso sottese. A questa analisi è dedicato il presente «dossier informativo», che, dopo una breve ricostruzione delle radici remote del termine, intende ripercorrere le vicende del concetto di «teologia politica» nella storia del Novecento giungendo fino ai primi anni Settanta.

Si tratta quindi di una rassegna delle diverse posizioni, senza pretesa di completezza, e di un primo tentativo di schematizzazione del problema.¹

¹ Il dossier informativo preparato e distribuito in dattiloscritto in occasione del convegno sulla «teologia politica», organizzato dall'Istituto di Scienze Religiose in Trento nel maggio 1989, viene qui pubblicato in forma più sintetica e stilisticamente riveduta. Dato il carattere di rassegna espositiva, non è stato possibile in questa sede trattare in modo adeguato ogni singolo aspetto. Si tratta quindi di una raccolta provvisoria di materiale destinato a ricerche ulteriori. Per l'approfondimento di alcune tematiche, mi permetto di rimandare al mio lavoro *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia 1990.

1. Le radici del concetto

1.1. LA «THEOLOGIA CIVILIS»

Il concetto di «teologia politica» è assai antico e affonda le sue radici nella storia dell'Occidente stesso.² Il termine sembra risalire alla scuola stoica del secondo secolo a.C. e in particolare a Panezio di Rodi il quale avrebbe suddiviso la teologia, ossia le rappresentazioni del divino, in tre parti: la teologia naturale, la teologia mitica e la teologia politica.³ Secondo Max Pohlenz «[Panezio] distinse pertanto tre categorie di figure divine: le forze naturali personificate, gli dèi della religione pubblica e gli dèi del mito, e fondò così la *tripartita theologia*, che si affermò in particolare nella teologia razionalistica dei Romani».⁴ Da Panezio questa distinzione sarebbe poi stata introdotta nel mondo romano e ripresa dal pontefice Quinto Muzio Scevola⁵ e, successivamente, da Marco Terenzio Varrone nel suo scritto – andato perduto – le *Antiquitates*.

A questo testo, e a questo utilizzo del concetto, si riferiscono i primi autori cristiani che affrontano il problema della teologia politica. Dopo le critiche di Tertulliano (*Ad Nationes* II, 1-9) e di Eusebio di Cesarea (*Praep. Evang.* IV, 1),⁶ è Agostino ad offrirci l'esposizione e la critica più articolata di questo concetto (cf. *De Civitate Dei*, IV, 27). Così scrive Agostino:

«Che cosa significa questa divisione in tre specie della teologia, ossia della scienza razionale degli dèi: la teologia mitica, la teologia fisica, la teologia civile?...

² Sulla storia del concetto di «teologia politica» si vedano E. FEIL, «Von der "politischen Theologie" zur "Theologie der Revolution"», in *Diskussion zur Theologie der Revolution*, a cura di E. FEIL – R. WETH, München-Mainz 1969, 110-132; tr.it.: «Dalla "teologia politica" alla "teologia della rivoluzione"», in *Dibattito sulla teologia della rivoluzione*, Brescia 1970, 110-137; S. WIEDENHOFER, *Politische Theologie*, Stuttgart 1976 (con ricchissima bibliografia teologica); B. WACKER, «Politische Theologie», in *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, a cura di P. EICHER, München 1985.

³ Sempre nell'ambito della filosofia greca sono da ricordare gli accenni alle divinità dello stato e la critica alla «teologia mitica» in quanto diseducativa contenuti in PLATONE, *La Repubblica*, II, 377-380.

⁴ M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 voll., Göttingen 1959; tr.it.: *La Stoà*, a cura di V.E. ALFIERI, Firenze 1978, I, 402.

⁵ «... il pontefice Scevola accettò di peso la "teologia tripartita" di Panezio, trasformandola però, da buon romano, in una difesa della religione di stato» (POHLENZ, *La Stoà*, I, 545).

⁶ Su questo cf. G. LIEBERG, «Die "theologia tripartita"», in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, a cura di H. TEMPORINI, Berlin-New York 1973, I/4, 63-115.

Esaminiamo ora la teologia civile: “La terza specie di teologia – egli dice – è quella che i cittadini, e specialmente i sacerdoti, debbono conoscere e praticare. In essa si stabilisce quali dèi bisogna adorare pubblicamente e quali sacrifici si debbano loro offrire”. Notiamo ancora quello che segue: “La prima specie di teologia è propria del teatro, la seconda del mondo, la terza della città”.⁷

In questo significato ricavato da Varrone e riportato da Agostino, la teologia politica sta ad indicare la rappresentazione del divino elaborata dai sacerdoti e dai politici per dare legittimità alla città, alle sue tradizioni, alle sue leggi e al suo governo e per educare i cittadini alle virtù civili. Da questo punto di vista la teologia politica ha una duplice veste: da un lato è legittimazione sacrale della politica nel momento in cui essa pone il fondamento delle leggi e dell'autorità nel divino, dall'altro è religione civile ossia sistema di credenze e pratiche culturali tese a favorire mentalità e comportamenti utili alla collettività. Per Agostino questa teologia politica non è teologia, è semplice invenzione umana, creazione di falsi dèi a scopi strumentali e si pone sullo stesso piano della teologia mitica, ossia delle narrazioni favolose dei poeti che attribuiscono agli dèi ogni sorta di mostruosità pur di divertire. Qui lo scopo non è più ludico, ma politico, ma la sostanza non cambia.

La tripartizione di Varrone e il significato da lui attribuito alla teologia politica, così come il giudizio di Agostino, saranno determinanti per la storia del concetto di teologia politica tanto da venir citati come *locus classicus* attraverso tutto il medioevo⁸ e l'età moderna.⁹ In questa accezione il concetto di «teologia politica» ha un significato essenzialmente negativo e, dal punto di vista politico, sembra indicare un'operazione ideologica sostanzialmente conservatrice, ossia la legittimazione sacrale dell'ordine esistente. Questa coloritura esso la conserva anche quando scompaiono i riferimenti diretti

⁷ AGOSTINO, *De Civitate Dei*, VI,5.

⁸ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II^a-II^{ae}, 94,1 e *Super Epistolam ad Romanos Lectura*, I,7.

⁹ Si vedano, tra gli altri, B. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, Amsterdam 1670, nella «Prefazione»; H. GROTIUS, *Adnotationes in Epistolam ad Romanos* I 25, in *Id.*, *Opera theologica III*, Basel 1732, 679a; H. CHERBURY, *De religione gentilium*, Amsterdam 1663, c.16; P. BAYLE, *Continuation des Pensées Diverses in Oeuvres Diverses*, III, Den Haag 1727; G. VICO, *Principi di Scienza Nuova D'intorno alla Comune natura delle nazioni, in questa terza impressione del medesimo autore in gran numero di luoghi corretta, schiarita, e notabilmente accresciuta*, Napoli 1744, II/I.

alla citazione di Agostino, come nell'*Encyclopédie* illuminista¹⁰ o nella critica di Marx alla filosofia politica di Hegel.¹¹

Ma il termine «teologia politica» alla fine del Settecento viene utilizzato anche per indicare posizioni politiche rivoluzionarie che cercano di legittimare se stesse sulla base di motivazioni teologiche. È questo ad esempio il caso di Edmund Burke il quale, nell'introduzione alla sue considerazioni sulla Rivoluzione francese, riferisce del clima creatosi in Inghilterra in seguito agli eventi francesi e descrive il pullulare di movimenti e «società» a favore della costituzione e della Rivoluzione. Questi movimenti vedono spesso come protagonisti esponenti religiosi, in particolare pastori non conformisti, che dai pulpiti delle chiese esaltano le vicende rivoluzionarie e le interpretano come segno di un disegno divino. Sono questi, secondo Burke, i frutti di una confusione tra religione e politica che non si udiva dalla metà del '600, quando si esaltavano santi che avrebbero punito il popolo e fatto giustizia dei re, e questa confusione è dovuta a «teologi politicanti e politici teologizzanti». ¹² Insomma la Rivoluzione francese rappresenterebbe un ritorno alla confusione delle guerre di religione dopo le salutari distinzioni dell'età moderna: in questa interpretazione il termine «teologia politica» appare ancora connotato negativamente.

1.2. IL PROBLEMA DELL'«ANALOGIA»

A recuperarne una valenza diversa, in questi stessi anni, sono alcuni ecclesiastici sostenitori della Rivoluzione i quali cercano di mostrare la compatibilità degli ideali di uguaglianza, fraternità, libertà con il cristianesimo. In questo ambito, queste argomentazioni vengono definite «teologico-politiche» come ci è attestato dal titolo di alcuni pamphlet dell'epoca. ¹³ L'andamento di queste argomentazio-

¹⁰ Così si dice della teologia politica: «embrassée principalement par le princes, les magistrats, les prêtres et les corps des peuples, comme la science la plus utile et la plus nécessaire pour la sûreté, la tranquillité et la prospérité» (D. DIDEROT – J.L. D'ALEMBERT, *Encyclopédie* XXXIII, Lausanne-Bern 1781, 423, voce «théologie»).

¹¹ «Per ciò Hegel, facendo dei momenti universali, presunti, dell'idea di Stato il soggetto, e delle vecchie esistenze statuali il predicato, mentre nella realtà storica la cosa stava in termini opposti, vale a dire l'idea di Stato era sempre predicato di quelle esistenze, esprime soltanto il carattere generale dell'epoca, la *teologia politica* di essa» (K. MARX – F. ENGELS, *Opere*, Roma 1976, III, 144).

¹² E. BURKE, *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, in *Scritti politici*, a cura di A. MARTELLONI, Torino 1963, 162ss.

¹³ Cf. ad esempio P. TAMBURINI, *Lettere teologico-politiche sulla presente situazione delle cose ecclesiastiche*, Pavia 1794 citato in V.E. GIUNTELLA, *La religione ami-*

ni è molto eterogeneo e non può essere qui ricostruito analiticamente.¹⁴ Ciò che interessa qui rilevare è la ripresa, nell'ambito problematico della «teologia politica», del tema dell'*analogia* tra ordine soprannaturale e ordine naturale e quindi tra la forma del potere divino e la forma del potere politico.

Il tema dell'*analogia* è molto antico nella tradizione cristiana e lo si ritrova già nei primi Padri della chiesa e poi compiutamente in Agostino e Tommaso.¹⁵ Originariamente questo tema riguarda prevalentemente il comportamento pratico del governante, che deve, appunto, assumere a suo modello l'operare giusto e sapiente del governatore dell'universo. In un secondo momento, l'*analogia* viene estesa anche alla forma di governo, stabilendo un parallelo tra il regime monoteistico e quello monarchico, «un solo Dio-un solo sovrano».¹⁶

Di fronte ai «teologi rivoluzionari» della fine del '700 che affermano la conciliabilità degli ideali rivoluzionari con il messaggio evangelico, i controrivoluzionari riprenderanno proprio l'*analogia* tra ordine religioso e ordine politico per riaffermare invece l'insostituibilità del regime monarchico. Le concezioni rivoluzionarie dello Stato di diritto o della democrazia vengono viste come espressive di concezioni metafisiche erranee: il deismo razionalistico o l'ateismo. Come il deismo nega ogni intervento di Dio nel mondo, esclude il miracolo ed afferma l'assoluto governo delle leggi naturali, così sul piano politico il pensiero rivoluzionario vuole escludere l'intervento del sovrano nell'ordinamento giuridico. A questa concezione deistica gli autori controrivoluzionari contrappongono il loro teismo che sul piano politico si traduce nella riaffermazione della sovranità per-

ca della democrazia. *I cattolici democratici nel Triennio rivoluzionario (1796-1799)*, Roma 1990, 15.

¹⁴ Per la ricostruzione di queste vicende si vedano GIUNTELLA, *La religione amica della democrazia*; B. PLONGERON, *Théologie et politique au siècle des lumières (1770- 1820)*, Genève 1973 e H. MAIER, *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte des christlichen Demokratie*, München ³1973.

¹⁵ Per quanto riguarda i Padri si vedano ad esempio i passi di Giovanni Crisostomo e Isidoro di Pelusio, riportati in G. BARBERO, «La Patristica», in *Storia delle idee politiche, economiche, sociali*, a cura di L. FIRPO, Torino 1985, I/1, 508-509. Per Tommaso si veda, tra gli altri, il *De Regimine Principum*, I, 14; tr.it. in TOMMASO D'AQUINO, *Scritti politici*, a cura di R. SPIAZZI, Milano 1985, 93.

¹⁶ Si veda su questo problema il saggio di E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935; ripubblicato in Id., *Theologische Traktate*, München 1951, 45-147; tr.it.: *Il monoteismo come problema politico*, a cura di G. RUGGIERI, Brescia 1983.

sonale del re. In particolare è Donoso Cortes, influenzato da Bonald e Lamennais, a stabilire una decisa corrispondenza tra visione teologica e dottrina politica.¹⁷ Secondo Cortes la scienza è unica e solo agli occhi degli uomini appare distinta in discipline diverse come la teologia o la scienza politica. Da questa unità della scienza deriva necessariamente la conseguenza che errate visioni metafisiche o teologiche portano a errori politici, ed è questo il punto che sta a cuore a Cortes: per combattere gli errori politici del suo tempo occorre risalire agli errori teologici che ne sono la causa.¹⁸

Questo nesso tra teologia e politica si ripresenta in questi stessi anni nel pensiero radicale di Proudhon.¹⁹ e di Bakunin.²⁰ Questi au-

¹⁷ Così si apre l'*Ensayo* di J. DONOSO CORTES: «Ogni grande questione politica dipende da una fondamentale questione teologica» (*Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Madrid 1851, tr.it.: *Saggio sul cattolicesimo il liberalismo, il socialismo*, a cura di G. ALLEGRA, Milano 1972, 47). Secondo Allegra, Cortes avrebbe ripreso quest'idea non solo da BONALD (in particolare da *Démonstration philosophique du principe constitutif des sociétés*, Paris 1827) e da PROUDHON (Donoso Cortes cita esplicitamente la frase di Proudhon tratta da *Les confessions d'un révolutionnaire* del 1850: «Desta stupore osservare come nell'affrontare ogni problema politico ci si imbatte sempre nella teologia») ma anche da VICO (cf. *Saggio...*, 47, nota 7).

¹⁸ Come si vede il rapporto tra teologia e politica è qui inteso in senso rigorosamente causalistico, un senso che si fonda su una indistinzione del piano teologico rispetto a quello politico. Per la ricostruzione delle corrispondenze teologico-politiche nel pensiero di Donoso Cortes, si veda C. VALVERDE, «Introducción», in J. DONOSO CORTES, *Obras completas*, Madrid 1970, I, 125-130.

¹⁹ Cf. P.P. PROUDHON, «Les confessions d'un révolutionnaire, pour servir à l'histoire de la révolution de février», in *La Voix du Peuple*, Paris 1849.

²⁰ Cf. M.A. BAKUNIN, *La théologie politique de Mazzini et l'Internationale*, Neuchâtel 1871; tr.it.: *La teologia politica di Mazzini e l'Internazionale*, Bergamo 1960, e soprattutto ID., *Dieu et l'Etat*, Genève 1882; tr.it.: *Dio e lo Stato*, Roma 1971. Gli autori dell'Ottocento qui citati sono in particolare i controrivoluzionari, Proudhon e Bakunin, ma del parallelismo tra teologia e politica erano ben consapevoli anche autori come Hegel, Feuerbach, Marx e Engels, Schopenhauer e Kierkegaard.

Per quanto riguarda Hegel, l'intera sua filosofia politica potrebbe essere letta alla luce del concetto di teologia politica, a partire dalla frase così discussa «*Es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist*» (nell'«Aggiunta» al § 258 della *Filosofia del diritto*, che Messineo traduce «L'ingresso di Dio nel mondo è lo Stato», in G.F.W. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di A. MESSINEO, Bari 1971, 372). Sul problema teologico-politico in Hegel si veda M. THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970.

Anche in Feuerbach è presente la consapevolezza del nesso teologico-politico, una consapevolezza che influenzerà l'analisi di Marx e di Engels. Sulla critica della «teologia politica» hegeliana da parte di Feuerbach e Marx, si veda F.E. SCHRADER, «Die Auflösung der "Politischen Theologie" Hegels. Von der nominalistischen Abstraktionskritik Feuerbachs (1843) zu Marxens Kritik der ideellen Verdoppelung (1857/58)», in *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, a cura di J. TAUBES, Paderborn 1983, 227-248.

Per quanto riguarda Schopenhauer e Kierkegaard, si possono ricordare i seguenti passi: «Del resto, si potrebbe dire che le religioni basate sulla rivelazione stanno al-

tori in un certo senso condividono lo schema controrivoluzionario «sovranità di Dio-sovranià del re», ma ne traggono le conseguenze opposte negando entrambe le sovranità e giungendo quindi ad una prospettiva di ateismo e di anarchismo. A ben guardare, anche la loro posizione è una «teologia politica» rovesciata: da un lato la lotta che essi scatenano contro Dio e la religione è mossa dalla consapevolezza che la fede in Dio è l'espressione fondamentale della fede in un potere trascendente, e dunque il loro ateismo è un ateismo politico; dall'altro i caratteri che essi attribuiscono all'umanità sono caratteri teologici e dunque la loro posizione politica mantiene un nocciolo teologico, la credenza in un'istanza assoluta sia pure immanentizzata.

Nel corso dell'età moderna il tema dell'analogia tra realtà teologica e politica emerge anche su un piano diverso, quello metodologico: il parallelismo che qui si manifesta non è tanto tra le due realtà, quanto tra le due scienze, la scienza di Dio e la scienza del diritto. Di «analogia» tra la teologia e il diritto aveva parlato Leibniz nel *Nova Methodus*: «A buon diritto abbiamo trasferito il modello della nostra ripartizione dalla teologia al diritto, poiché è straordinaria l'analogia delle due discipline».²¹ Leibniz aveva notato sul piano metodologico come sia la teologia che il diritto abbiano un «duplex principium»: la *ratio* e la *scriptura*, ossia la ricerca razionale (che indaga la teologia e la giurisprudenza naturale) e la rivelazione o il diritto positivo.²²

la filosofia come i sovrani per grazia di Dio alla sovranità del popolo...» (A. SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena*, in Id., *Werke*, Zürich 1977, II/2, 366; tr. it.: *Parerga e paralipomena*, 2 voll., Milano 1983, II, 471-472); «...tutta la mentalità moderna si può ridurre a quella maledetta caricatura della religione che è la politica» (S. KIERKEGAARD, *Papirer*, a cura di N. THULSTRUP, København ²1968-70; tr. it. *Diario*, a cura di C. FABRO, Brescia 1980-83, X 4 A 84).

²¹ G.W. LEIBNIZ, *Nova Methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, (Frankfurt 1667, §§ 4-5), in Id., *Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt 1930, VI, I/1, 259-364.

²² Così scrive Leibniz: «merito autem partitionis nostrae exemplum a Theologia ad Jurisprudentiam transtulimus, quia mira est utriusque Facultatis similitudo. Utraque enim duplex principium habet, partim rationem, hinc Theologia jurisprudentiaque naturalis, partim Scripturam seu librum quendam authenticum leges positivas, illic divinas, hic humanas continentem». Né d'altra parte, sottolinea Leibniz, ci si deve meravigliare di questa «similitudo» tenendo conto che la stessa teologia altro non è che una parte della «giurisprudenza universale» ossia dell'insieme delle leggi di Dio che governano il mondo: «Nec mirum est, quod in Jurisprudentia, idem et in Theologia usu venire, quia Theologia species quaedam est Jurisprudentiae universim sumptae, agit enim de iure et legibus obtinentibus in republica aut potius regno Dei super homines.... Breviter: tota fere Theologia magnam partem ex Jurisprudentia pendet» (LEIBNIZ, *Nova Methodus*, §§ 2-5). Per esemplificare la parentela tra le due discipline Leibniz indica alcuni paralleli concreti: i non credenti e i ribelli, le autorità ecclesiasti-

2. Gli anni Venti

2.1. CARL SCHMITT E LA «TEOLOGIA POLITICA»

Nel corso del Novecento il primo utilizzo del termine di «teologia politica» sembra trovarsi nell'opera di Carl Schmitt che reca appunto il titolo *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*.²³ Già negli scritti precedenti Schmitt aveva individuato l'esistenza di un parallelismo tra concezioni teologiche e dottrine politiche, in particolare in *Politische Romantik*,²⁴ riprendendo, su questo punto, il pensiero dei controrivoluzionari. Ma se questi costituiscono il referente remoto della problematica schmittiana, c'è anche un referente prossimo e cioè gli studi di Ernst Troeltsch e Max Weber sul piano storico e sociologico,²⁵ e quelli di Hans Kelsen sul piano giuridico.²⁶

Sia Weber che Troeltsch, nei loro lavori sull'etica protestante e sulle dottrine sociali delle chiese, avevano posto al centro della loro analisi l'interdipendenza tra convinzioni religiose e comportamenti socio-economici. Kelsen invece, nel saggio *Gott und Staat*, aveva affrontato il problema del parallelismo tra religione e società da due punti di vista: quello psicologico e quello critico-conoscitivo. Sotto quest'ultimo aspetto, Kelsen sottolinea l'esistenza di una precisa corrispondenza tra concezione teologica che una determinata epoca ha elaborato e concezione dello stato, del potere politico, dei rapporti giuridici. Alla trascendenza di Dio nei confronti del mondo corrisponde la trascendenza dello stato nei confronti del diritto, all'ateismo corrisponde l'anarchismo. In questa prospettiva Kelsen

che e quelle statali, la scomunica e la pena di morte o l'ergastolo (Cf. K.T. BUDDEBERG, «Gott und Souverän. Über die Führung des Staates im Zusammenhang rechtlichen und religiösen Denkens», in *Archiv des öffentlichen Rechts*, NF 28(1937), 257-325).

²³ C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig 1922; tr.it.: *Teologia politica*, in Id., *Le categorie del politico*, a cura di G. MIGLIO e P. SCHIERA, Bologna 1972, 27-86.

²⁴ Cf. C. SCHMITT, *Politische Romantik*, München-Leipzig 1919, 2ª ed. aumentata 1925; tr.it.: *Romanticismo politico*, a cura di C. GALLI, Milano 1981.

²⁵ Cf. in particolare E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christliche Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1922; tr.it.: *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, 2 voll., Firenze 1941.

²⁶ Cf. H. KELSEN, «Gott und Staat», in *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 12(1922-23), 261-284 e *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Tübingen 1922, 208.

colloca la propria posizione, quella della scienza pura del diritto, sulla scia delle scienze moderne che hanno dissolto il concetto di sostanza a favore di quello di funzione.

L'utilizzo del concetto di «teologia politica» da parte di Carl Schmitt si colloca nell'ambito di questa corrispondenza²⁷ tra le rappresentazioni storiche del divino e del potere che le diverse società si costruiscono, ma la radice di questa corrispondenza si colloca a un livello più profondo di quello di una semplice indagine fenomenologica. Fin dagli scritti giovanili,²⁸ essa sembra nascondere un'analogia tra la natura del teologico e quella del politico. La realtà appare per Schmitt segnata dal dualismo tra ideale e reale, dover essere e essere, norma astratta e situazione empirica. Compito del politico è quello di «incarnare» nella realtà l'ideale dando ordine ad essa. Questa opera di incarnazione non è una meccanica deduzione da un principio universale, ma è una libera decisione di un soggetto responsabile. Il dualismo, benché struttura fondamentale della realtà, situazione insuperabile di cui è necessario prendere atto e da cui la riflessione di Schmitt prende le mosse, non è la realtà originaria dell'uomo, bensì è il prodotto della caduta, del peccato, che ha introdotto la divisione nel mondo. Per questo il dualismo continuamente richiama ed esige una mediazione, per questo le due sponde dell'abisso continuamente alludono a un ponte non solo che le congiunga,

²⁷ In *Die Diktatur* Schmitt aveva riconosciuto a Erich Kaufmann il merito di aver individuato il nesso tra teoria dello stato e metafisica: «È grande merito di Erich Kaufmann di avere esposto con grande chiarezza i nessi tra una dottrina dello Stato e la filosofia del proprio secolo» (C. SCHMITT, *Die Diktatur*, München-Leipzig 1921, 108 in nota; tr.it.: *La dittatura*, a cura di F. VALENTINI, Bari 1975, 256 nota 22). Tra gli altri autori che, all'inizio del '900, hanno tematizzato questo nesso, Schmitt ricorda Atger il quale, a proposito del sovrano del XVII secolo, osserva: «Il principe sviluppa tutte le virtualità dello Stato grazie ad una specie di creazione continua. Il principe è il Dio cartesiano trasposto nel mondo politico» (A. ATGER, *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social*, 1906, 136).

Nel suo saggio sulla teologia politica, Buddeberg aggiunge tra gli autori Gierke (secondo il quale le idee religiose «in tutte le epoche hanno determinato l'orientamento di fondo delle idee politiche»: O. GIERKE, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau 1880, 56), Dilthey (secondo il quale le forze della volontà che sono visibili sorgono sempre in collegamento con le idee sull'invisibile: W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, II, 54), Burckhardt e Chamberlain (cf. K.T. BUDDEBERG, *Gott und Souverän*, 268-269). Sulla trasposizione di concetti della teologia medievale nel diritto moderno si veda anche O. HINTZE, *Staat und Verfassung*, Göttingen 1962, ³1970, 385ss; tr.it.: *Stato e società*, a cura di P. SCHIERA, Bologna 1980, 46ss.

²⁸ Su questo mi permetto di rimandare al mio saggio «Alle radici della "teologia politica" di Carl Schmitt. Gli scritti giovanili (1910-1917)», in *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 10(1984), 255-316.

ma anche che restituisca ciascuna a se stessa. Ma la realtà del peccato impedisce che questa mediazione possa essere costruita dal basso, dalla parte del finito; essa può essere solo «concessa» dall'alto, per un atto di grazia spontanea dell'infinità. Questa mediazione salvifica che riconcilia la frattura – sia pur non togliendola – è operata, teologicamente, da Cristo, dall'infinito che si fa carne, che si rende visibile e finito. È questa mediazione che va ripetuta, secolarizzata – cioè resa visibile – ad opera di un'istanza quale la chiesa a livello religioso e lo stato a livello politico, istanza la cui efficacia non è garantita dalla propria realtà empirica, ma dal compito teologico di ripetere la mediazione.

Nel 1922 Schmitt utilizza per la prima volta questo termine anche se la spiegazione di questo non è né esplicita né articolata. Vediamo il passaggio più significativo:

«Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro sviluppo storico, poiché essi sono passati alla dottrina dello Stato dalla teologia, come ad esempio il Dio onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti. Lo stato d'eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia. Solo con la consapevolezza di questa situazione di analogia si può comprendere lo sviluppo subito dalle idee della filosofia dello Stato negli ultimi secoli».²⁹

Il concetto di «teologia politica» che emerge da questo testo di Schmitt vuole dunque esprimere l'esistenza di una connessione tra teologia e politica su un duplice piano: quello storico e quello strutturale. Sul piano storico i concetti di cui si serve la teoria politica sarebbero derivati dal linguaggio e dalla dottrina teologica; sul piano strutturale vi sarebbe un'analogia, ossia un'identità di rapporti tra gli elementi costitutivi del discorso o della realtà teologica e quelli propri dell'ambito politico. È importante notare come in questo passo il termine «secolarizzazione» sia legato ad un processo storico così come ad una dimensione ermeneutica. I concetti giuridici da un lato *derivano storicamente* da quelli teologici, dall'altro *rendono visibili*, manifestano, realizzano, incarnano i rapporti teologici.

Tra teologia e politica vi è dunque un legame storico-genetico, sistematico e anche metodologico. Questo passaggio dalla trascen-

²⁹ SCHMITT, *Politische Theologie*, 49 (tr.it., 61).

denza all'immanenza nella visione teologico-metafisica ha per Schmitt un riscontro fondamentale nella trasformazione della teoria politica della legittimità del potere. Nelle teorie successive alla Rivoluzione francese il potere non affonda più la sua legittimità in un'origine trascendente e divina che si incarna e manifesta nel sovrano, ma – nell'orizzonte dell'immanentismo – nasce dal basso, dal popolo, dalla volontà democratica. Il potere del monarca era nato da una «decisione», la sua sovranità era emersa in tutta la sua pienezza nel momento in cui i conflitti religiosi e le lotte tra gli interessi erano stati neutralizzati dalla decisione sovrana: nello stato d'eccezione l'unità politica era stata costituita dall'alto. Col venir meno di questo riferimento trascendente scompare l'elemento personalistico e decisionistico del potere: «l'unità che un popolo rappresenta non ha invece questo carattere decisionistico; essa è un'unità organica, e infatti con la coscienza nazionale sorgono le concezioni dello Stato organico».³⁰

Tolta l'apertura alla trascendenza e tolta ogni dimensione personale, la realtà viene successivamente appiattita e ridotta a realtà naturale e viene studiata con i criteri delle scienze naturali. Nasce così il positivismo sociologico e giuridico che rappresenta la forma di pensiero tipica di questo nuovo orizzonte immanente: «nel XIX secolo, tutto è dominato, in modo sempre più esteso, da concezioni immanentistiche. Tutte le identità che ricorrono nella dottrina politica e di diritto pubblico del XIX secolo riposano su tali concezioni: la tesi democratica dell'identità del governante con il governato, la dottrina organica dello Stato e la sua identità di Stato e sovranità, la dottrina dello Stato di diritto di Krabbe e la sua identità di sovranità e ordinamento giuridico, infine la dottrina di Kelsen dell'identità dello stato con l'ordinamento giuridico».³¹

Attraverso lo strumento ermeneutico della teologia politica Schmitt riconduce così le teorie politiche del suo tempo alla visione relativistica corrispondente sul piano metafisico e teologico. Ma proprio questa radice relativistica è alla base della crisi radicale della società borghese: la negazione della verità è la negazione dell'unità politica stessa e dell'ordine. Dietro l'analogia tra concezioni teologiche e dottrine politiche la teologia politica svela così il suo nucleo più profondo: il problema della legittimità del sistema politico, ossia il problema del nesso tra politica e verità.

³⁰ SCHMITT, *Politische Theologie*, 62 (tr.it., 71).

³¹ SCHMITT, *Politische Theologie*, 63 (tr.it., 71-72).

Dal punto di vista «disciplinare», la teologia politica di Schmitt, ossia l'individuazione del nesso strutturale tra teologia e politica, non si pone, come è emerso chiaramente, sul piano della teologia, ma su quello della sociologia dei concetti giuridici e cioè sulla via inaugurata dalla ricerca di Max Weber.³² Questa strada, nell'intenzione di Schmitt, vorrebbe porsi come via ulteriore rispetto alle spiegazioni spiritualistiche o materialistiche dei fenomeni sociali. La cultura dell'Ottocento aveva fin dall'inizio individuato un rapporto preciso tra condizioni politiche e sociali e mutamenti ideologici, culturali, religiosi, ma aveva interpretato questo rapporto in senso univoco ossia vedendo nella cultura, nell'arte, nella religione, insomma nella «sovrastuttura», il mero rispecchiamento dei rapporti economici e sociali o viceversa vedendo nella storia il processo di realizzazione dell'idea. L'approccio schmittiano teologico-politico vuole dunque evitare ogni riduzionismo ideologico e si propone invece la finalità puramente scientifica di individuare identità, corrispondenze, paralleli nella struttura concettuale di un'epoca e della sua cultura. Ecco il brano in cui Schmitt stesso spiega la caratteristica del suo metodo.

«La sua peculiarità consiste nel fatto che, superando la concettualità giuridica orientata ai più immediati interessi pratici della vita giuridica, viene rintracciata la struttura ultima, radicalmente sistematica, e questa struttura concettuale viene poi comparata all'elaborazione concettuale della struttura sociale di una determinata epoca. Non interessa qui se l'ideale della concettualità radicale sia il riflesso di una realtà sociologica oppure se la realtà sociale venga intesa come la conseguenza di un modo determinato di pensare e, di conseguenza, anche di comportarsi. Piuttosto vanno indicate due identità spirituali, e tuttavia sostanziali... Presupposto di questo tipo di sociologia dei concetti giuridici è dunque una concettualità radicale, cioè una consequenzialità portata avanti fino alla metafisica e alla teologia. Il quadro metafisico che una determinata epoca si costruisce del mondo ha la stessa struttura di ciò che si presenta a prima vista come la forma della sua organizzazione politica. La sociologia del concetto di sovranità consiste proprio nella determinazione di un'identità del genere».³³

³² Le prime tre parti della *Politische Theologie* non a caso sono state inizialmente pubblicate in un volume in onore di Weber.

³³ SCHMITT, *Politische Theologie*, 59 (tr.it., 68-69).

La sociologia dei concetti giuridici mira dunque a dimostrare come la metafisica e la teologia siano l'espressione più forte e più chiara della *forma* concettuale di un'epoca.³⁴ Ogni epoca cerca di trovare in questa forma la coscienza di sé, l'evidenza della propria struttura. Non si tratta dunque di affermare, nel caso ad esempio del concetto di sovranità, che la visione cartesiana di Dio è il riflesso ideale di un elemento reale quale la monarchia del '600, ma piuttosto di individuare l'identità tra le due strutture, tra la struttura dell'organizzazione politica e la struttura dei concetti metafisici.

Il parallelo tra teologia e politica ritorna, benché non con l'espressione «teologia politica», anche nell'opera del 1923 *Römischer Katholizismus und politische Form*.³⁵ Ciò che a Schmitt interessa in quest'opera è il cattolicesimo come ermeneutica del reale, come *punto di vista* capace di spiegare la realtà nella sua problematicità; ciò che affascina Schmitt è la *forza esplicativa* del cattolicesimo così come la forza ordinatrice del reale che la chiesa cattolica rappresenta.

Schmitt non è interessato ad approfondire il nucleo veritativo di concetti della dottrina cattolica quali il peccato originale, l'incarnazione di Cristo e dunque l'idea di mediazione, la fondazione dell'autorità e del diritto da un punto di vista teologico; né vuole tradurre questa dottrina sul piano della teoria o della pratica politica. Piuttosto è colpito dalla potenza ermeneutica del cattolicesimo, dalla sua capacità di spiegare il dramma dell'uomo, la sua contraddittorietà,

³⁴ È evidente qui il nesso con la metodologia emersa in *Politische Romantik*. In questo approccio schmittiano, Hugo Ball ha visto l'espressione chiara del suo «pathos per l'assoluto», della sua ricerca di ciò che determina in modo decisivo la vita e la cultura di una società: «Che cosa significa: considerazione sociologica dei concetti giuridici? È lo sforzo di ricondurre le forme storiche dei concetti giuridici alla loro origine e di ricavare da questa delle conclusioni riguardo alla forma giuridica assoluta. È il tentativo di raggiungere l'assoluto non astrattamente, ma dalla realtà storica... La domanda relativa alla realtà e alla struttura di un sistema diviene sempre, alla fine, la domanda relativa alla teologia, consapevole o inconsapevole, che domina il sistema. Solo quando si trova il dio o l'idolo in cui si confida e a cui si crede, solo allora un sistema, un'epoca, può dirsi compresa» (H. BALL, «Carl Schmitts Politische Theologie», in *Hochland*, 21(1924), 261-285; ripubblicato in *Der Fürst dieser Welt*, a cura di J. TAUBES, 100-115; la citazione è a p. 112).

³⁵ C. SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellerau 1923, München 1925 (le citazioni si riferiscono a questa edizione), Stuttgart 1984; tr.it.: *Cattolicesimo romano e forma politica*, a cura di C. GALLI, Milano 1986. La prima edizione è a cura di J. Hegner, già editore della rivista *Summa* assieme a Franz Blei, mentre la seconda del 1925 esce con *imprimatur* ecclesiastico nella collana «Der katholische Gedanke. Veröffentlichungen des Verbandes der Verein Katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung».

di comprendere la normalità come l'eccezione, là dove fallisce il razionalismo e dove l'irrazionalismo, pur avvicinandosi maggiormente, naufraga nella sterilità. E lo stesso deve dirsi della chiesa cattolica come *forma politica*, come modello cioè di ordinamento della realtà.

Riemerge qui il parallelo tra teologia e giurisprudenza presente nella *Politische Theologie*: sia il cattolicesimo che il diritto sono capaci di dare forma al reale nella sua contraddittoria multiformità. Questa capacità prescinde in un certo senso dal materiale concreto che essi si trovano davanti, anzi essa si caratterizza proprio come capacità di dare forma e ordine ad ogni situazione storica. È evidente tuttavia che, nonostante questa affinità, tra la capacità ordinatrice del cattolicesimo e quella del diritto sussiste una differenza. Ogni analogia nasconde in sé, accanto alla somiglianza, la dissomiglianza. Mentre infatti il cattolicesimo ordina il reale inserendolo in una forma divina, dando ad esso un corpo che è il corpo di Cristo, il diritto invece ordina il reale incorporandolo in una forma umana. Vi è dunque un'analogia nel processo, ma il risultato conserva un valore differente: la mediazione del diritto è pur sempre una mediazione relativa.³⁶ Da questo punto di vista le due mediazioni appartengono a due ordini diversi e l'una non può sostituire l'altra. Il cattolicesimo è un'istanza universale che si propone di unificare l'intera umanità; il diritto e lo Stato sono invece particolari e si rivolgono sempre a una realtà storica concreta e parziale.³⁷ Quell'istanza politica che volesse unificare sotto di sé tutta l'umanità finirebbe per rappresentare un'istanza demoniaca: il dominio su tutta la terra è infatti il progetto dell'Anticristo. Non è dunque sul piano storico che si pone l'analogia, ma su quello ideale: il cattolicesimo in un certo senso rappresenta un permanente modello ideale per le forme storiche di ordinamento della realtà.

Ma non è solo come modello ideale che l'ordinamento operato dal cattolicesimo è importante, c'è anche un aspetto più profondo. Ciò che è essenziale nella mediazione del cattolicesimo è la concilia-

³⁶ SCHMITT, *Römischer Katholizismus*, 41 (tr.it., 59).

³⁷ A sottolineare nel pensiero di Schmitt questa distinzione di livello tra chiesa e stato, è in particolare H. BARION nei suoi saggi (cf. «Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politische Form», in *Der Staat*, 4(1965), 131-176 e «Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils», in H. BARION - E.W. BÖCKENFÖRDE - E. FORSTHOFF - W. WEBER, *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt*, Berlin 1968, I, 13-59).

zione da esso operata tra giustizia e potere nella storia. L'ordinamento del reale operato dal cattolicesimo, in altre parole la sua dimensione incarnatoria, non consente di interpretare il rapporto tra giustizia e potere in modo radicalmente dualistico:³⁸ Cristo, il Giusto, benché crocifisso, è Re. Il cattolicesimo non esclude il conflitto tra i due termini, anzi vi passa attraverso, ma proprio l'assunzione del conflitto ne costituisce la possibilità di un positivo superamento. È chiaro che la conciliazione operata da Cristo è definitiva, mentre quella operata dal diritto e dallo Stato è relativa, ma benché relativa essa apre alla giustizia possibilità di cittadinanza nella storia e non condanna il potere alla demonicità: «Nella dimensione temporale la tentazione del Male, che è presente in ogni potere, è senza dubbio perenne, e l'opposizione fra bene e potere è superata, senza residui, soltanto in Dio; tuttavia, il volersi sottrarre a quell'opposizione, rifiutando ogni potere mondano, sarebbe la peggiore inumanità».³⁹ Il potere viene così sottratto alla pura strumentalità, neutrale e indifferente rispetto alla finalità: esso rivela la sua origine e la sua intenzione e dunque la sua appartenenza a un ordine originario, all'ordine dell'essere.⁴⁰

Non è comunque un caso che nella sua analisi Schmitt privilegi il momento del Cristo trionfante rispetto a quello del Cristo sofferente, che è da lui interpretato come un passaggio e non come l'esito storico della vicenda umana di Gesù. Il modello del cattolicesimo che emerge – e della azione politica conseguente – è perciò quello giuridico della forma istituzionale e quello della potenza finale, ossia della «gloria».

Da questa breve analisi di alcuni scritti schmittiani, emerge chiaramente come il termine «teologia politica» non alluda ad una caratterizzazione politica della teologia, né ad una derivazione dalla teologia di concetti politici, né ancora a una legittimazione teologica della politica sulla scia della *theologia civilis*. Si tratta piuttosto di uno strumento ermeneutico capace di cogliere analogie e parallelismi presenti nella realtà storica, e, attraverso la messa in luce di que-

³⁸ Schmitt cita Dostoevskij quale assertore di questa inconciliabilità terrena tra giustizia e potere.

³⁹ SCHMITT, *Römische Katholizismus*, 44 (tr.it., 62).

⁴⁰ Emerge a questo proposito il parallelo con il pensiero di Guardini e alla concezione del potere che questi svilupperà soprattutto negli scritti del secondo dopoguerra: si veda in particolare R. GUARDINI, *Die Macht*, Würzburg 1951; tr.it.: *Il potere*, Brescia 1954.

ste analogie, di una domanda radicale sul fondamento ultimo della storia e della politica. Non dunque semplice descrizione di fenomeni o individuazione di modelli, ma messa in discussione della radice ultima del vivere associato.

2.2. WALTER BENJAMIN E LA CRITICA DELL'ANALOGIA

L'idea di un'analogia tra teologico e politico si trova criticata nel cosiddetto *Frammento teologico-politico*⁴¹ di Walter Benjamin degli anni 1920-21. Nella sua riflessione, ripresa e sviluppata nelle *Tesi di filosofia della storia*,⁴² il parallelismo tra teologia e politica è negato a partire dalla discontinuità tra eternità e storia. L'affermazione dell'esistenza di tale discontinuità non implica la negazione di ogni relazione tra eternità e storia, tra teologico e politico, ma, come dimostra l'analisi del messianismo, costringe a pensare la relazione come una relazione inversa. L'eterno irrompe nel tempo spezzandone la continuità, in radicale differenza rispetto al tempo. L'eternità non costituisce dunque il compimento del tempo, ma la sua messa in discussione e dunque la sua fine. E, viceversa, il tempo non può costituire l'imperfetta anticipazione analogica dell'eternità. Il regno di Dio non è il luogo in cui i regni terreni sfociano e si realizzano, ma è ciò che li sovverte radicalmente e li liquida definitivamente. La relazione tra messianico e profano sussiste, ma è appunto una relazione inversa, in cui il sorgere dell'uno corrisponde al declino dell'altro. Ma il declinare del profano rappresenta esattamente la verità del profano stesso, in quanto ne disvela la natura «eternamente passeggera». La ricerca della verità del profano nella sua autenticità si muove perciò nella stessa direzione della ricerca della verità del messianico, e questa direzione parallela è testimoniata dalla dimensione della felicità.

«Soltanto il messia determina il compimento di ogni divenire storico, nel senso che egli soltanto libera compie e produce la relazione tra questo divenire e il messianismo stesso. È per questo che nessuna

⁴¹ Cf. W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, a cura di R. TIEDEMANN - H. SCHWEPPEHÄUSER, Frankfurt a.M. 1974, II/1, 203-204. Di questo frammento si veda la traduzione in E. CASTRUCCI, *La forma e la decisione*, Milano 1985, 83-84).

⁴² Cf. W. BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, I/2, 691-704; tr.it.: *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus novus*, Torino 1981, 75-86.

realtà storica può, in sé e per sé, volersi riferire al messianismo. È per questo che il regno di Dio non costituisce il *telos* della *dynamis* storica; esso non può essere posto come fine. Storicamente non costituisce un fine, ma un esito.

È per questo che l'ordinamento del profano non può essere costruito sull'idea del regno di Dio, come pure è per questo che la teocrazia non possiede alcun senso politico, ma soltanto un senso religioso. (Il grande merito di Bloch, nel suo *Geist der Utopie*, sta proprio nell'aver negato con forza il significato politico della teocrazia).⁴³

Ma se l'analogia tra messianico e profano è negata sul piano della realtà, sul piano metodologico, come metodo di ricerca, è invece presente nella riflessione di Benjamin. Egli stesso, in un suo *curriculum*, paragona la sua linea di ricerca a quella di Alois Riegl e Carl Schmitt, «il quale, nelle sue analisi delle formazioni politiche, intraprende un analogo tentativo di integrazione dei fenomeni, che solo apparentemente si possono isolare in ambiti diversi».⁴⁴

2.3. LA RECEZIONE TEOLOGICA

Dato il terreno non-teologico delle riflessioni schmittiane sulla «teologia politica», questo concetto non trova grande fortuna nella letteratura teologica degli anni Venti. In ambito cattolico le riflessioni di Schmitt sono lette e apprezzate da autori come Guardini⁴⁵ e circolano sulle riviste *Hochland*, *Das Schildgenossen*, *Abendland*, destinate ad avere un ruolo importante nella formazione culturale del mondo cattolico tedesco. Ma il termine «teologia politica» non appare emergere a livelli significativi.

In ambito protestante si può segnalare la ricezione di queste problematiche nelle riflessioni di Emmanuel Hirsch, e Friedrich Gogarten. Hirsch aveva recensito nel 1923 la *Politische Theologie* di

⁴³ BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, I, 511; tr. it. in CASTRUCCI, *La forma e la decisione*, 83-84.

⁴⁴ Citato in M. RUMPF, «Radikale Theologie. Benjamins Beziehung zu Carl Schmitt», in *Walter Benjamin. Zeitgenosse der Moderne*, Kronberg 1976, 44.

⁴⁵ In una lettera del 1924, Guardini mostra apprezzamento nei confronti del saggio di Schmitt: «Carl Schmitt ha visto giusto nel suo bel libretto sul cattolicesimo romano...» (R. GUARDINI, *Briefe vom Comer See*; tr. it.: *Lettere dal lago di Como*, Brescia 1959, 16). Sui rapporti tra Schmitt e Guardini, si vedano R. ESPOSITO, «Modernità e decisione in Schmitt e Guardini», in *Il Centauro*, (genn.-apr. 1986) 16, 103-139, e il mio «La politica tra autorità e coscienza in Romano Guardini», in *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, a cura di S. ZUCAL, Bologna 1988, 209-227.

Schmitt e l'anno successivo *Römischer Katholizismus*,⁴⁶ manifestando apprezzamento per la sua teoria «kierkegaardiana» della dittatura e per la sua visione della secolarizzazione. Ma la sua interpretazione del parallelo tra teologia e dottrina dello stato sembra però andare in senso diverso da quello schmittiano: l'analogia dei concetti non è collegata al riconoscimento della secolarizzazione del politico, ma al contrario alla sua rilegittimazione teologica, ossia all'affermazione della missione divina dello stato. L'età moderna, ossia l'età della secolarizzazione, è vista da Hirsch come l'età del trionfo del razionalismo individualistico e della lontananza da Dio. Non a caso Hirsch, pur apprezzando il saggio di Schmitt sulla teologia politica, lo critica per aver ignorato la nozione di comunità organica (*Gemeinschaft*) che rappresenta il parallelo sul piano storico e sul piano del diritto costituzionale della dottrina del regno di Dio. La «teologia politica» da strumento ermeneutico si trasforma in strumento politico, e ciò si renderà evidente nella posizione di Hirsch negli anni Trenta.

Diversa la posizione di Gogarten. Nella sua analisi la situazione della società contemporanea appare caratterizzata dal prevalere dell'individualismo e dalla divinizzazione della libertà dell'uomo. In questo quadro non sono venute meno solo le dimensioni della responsabilità e dell'autorità, ma è stata operata una sorta di sacralizzazione del mondo: nella dimenticanza di Dio il suo posto è stato occupato da una mondanità che ha assunto i caratteri della divinità. In questa prospettiva la teologia cristiana ha un risvolto politico: nell'annunciare l'alterità di Dio e la sua differenza rispetto al mondo e ponendo l'uomo di fronte alla decisione, essa restituisce il mondo alla sua dimensione creaturale e dunque relativa. Come risulta evidente la «teologia politica» non è affatto una sacralizzazione della politica, è al contrario uno sforzo di restituzione del mondo e dei suoi ordinamenti alla dimensione della secolarità.⁴⁷

⁴⁶ Cf. *Theologische Literaturzeitung*, 48(1923), 524-525, e ivi, 49(1924), 185-187). Sull'opera di Hirsch si vedano: G. SCHNEIDER-FLUME, *Die politische Theologie Emanuel Hirschs 1918-1933*, Bern-Frankfurt a.M. 1971; H.-W. SCHÜTTE, *Bibliographie Emanuel Hirsch*, Berlin 1972; H.M. MÜLLER, *Christliche Wahrheit und neuzeitliches Denken: Zu Emanuel Hirschs Leben und Werk*, Tübingen 1984; sui rapporti con Schmitt; J. STROUP, «Political Theology and secularization in Germany, 1918-1939: Emanuel Hirsch as a phenomenon of his time», in *Harvard Theological Review*, 80(1987), 321-368.

⁴⁷ Sulla «teologia politica» di Gogarten si veda G. PENZO, *F. Gogarten. Il problema di Dio tra storicismo e esistenzialismo*, Roma 1981.

A dimostrazione di questa interpretazione della teologia politica, si può vedere quanto scrive la rivista *Der Ring*, che nel 1930 pubblica due articoli dal titolo «Politische Theologie», in cui il pensiero di Gogarten viene accomunato a quello di Schmitt:

«Questa teologia politica non intende affatto risuscitare una cultura cristiano-ecclesiastica. Al contrario! Essa è consapevole che non possiamo “fare storia” con i principi e tanto meno con i principi cristiani. La politica pratica deve ritrovare la strada della conoscenza dello stato e la troverà se la forza del popolo sarà sufficientemente vigorosa e sana. In questo campo la teologia non può offrire nulla di positivo, ad eccezione forse del fatto che essa inquieta e risveglia gli spiriti. Ma di certo essa ha un compito politico infinitamente importante da eseguire, le cui conseguenze pratiche non si possono affatto determinare: la teologia deve evitare che la vita venga soverchiata tutti i giorni dal falso sogno dell'uomo della sua libertà spirituale; deve eliminare le illusioni che annebbiano la realtà agli uomini, quelle illusioni in cui essi vogliono sempre e solo proteggersi dalle fredde pretese della realtà; deve sbarrare tutte le vie di fuga attraverso le quali l'uomo vuole sottrarsi alla sua condizione concreta. La teologia deve sempre di nuovo riportare l'uomo a questa realtà, affinché egli sappia ciò che deve fare in essa e solo in essa. Questa teologia politica ha il compito di provvedere che il mondo resti *mondo* e che non si dissolva nelle idee. Ma per far questo è necessario mostrare al mondo inizio e fine, mezzi e confini».⁴⁸

3. Gli anni Trenta

3.1. IL DIBATTITO TEOLOGICO

È negli anni Trenta che l'espressione «teologia politica» esplode in tutta la sua ambivalenza. È questo il momento in cui il mondo teologico, di fronte alla crisi della cultura e della politica, si sente sollecitato ad occuparsi maggiormente delle vicende del mondo. Cresce l'interesse e la richiesta di una «teologia politica», sia in ambito teologico che in ambito più direttamente politico.

I primi approcci al problema sono ancora estremamente prudenti e rifiutano nettamente ogni possibile confusione tra teologia e

⁴⁸ M. GRIMM, «Politische Theologie», in *Der Ring*, 3(1931), 903-906; la citazione è a p. 903.

politica. Su questa linea si muovono ad esempio gli scritti del teologo protestante Alfred De Quervain sulla teologia politica,⁴⁹ nei quali, sulla base di una rigida separazione degli ambiti, si rifiuta ogni tentativo di legittimare teologicamente un sistema politico. La teologia non si muove perciò a un livello politico, ma eventualmente «metapolitico», ossia sul piano della definizione di principi e norme del politico trascendenti il politico stesso.⁵⁰ In questa interpretazione la teologia politica è ancora legata alla distinzione degli ambiti e non è certo assimilabile alla legittimazione teologica della politica.

Ma la pressione politica degli avvenimenti culminati nell'avvento del regime nazista nel 1933, fa emergere un'altra teologia politica tutta volta a mostrare la conciliazione di politica e teologia, ossia molto più concretamente di nazionalsocialismo e cristianesimo. Sono molti in campo cattolico e protestante a impegnarsi in questa operazione e strumento privilegiato di questo tentativo è la «teologia del Regno», nella quale il nuovo «Reich» veniva interpretato alla luce del Regno escatologico.⁵¹

Un esempio tipico lo si trova negli scritti di Emmanuel Hirsch dopo il 1933. Hirsch riprende il parallelo tra realtà politiche e realtà teologiche già affermato negli anni Venti, e sviluppa in particolare l'analogia tra comunità organica e regno di Dio. Nella comunità organica del popolo tedesco, che ha trovato la sua forma più alta nel «Terzo Reich» di Hitler, Hirsch vede infatti un anticipo della realizzazione del regno di Dio, l'apertura di un'età di rinascita nazionale dopo la lunga decadenza che va dal 1648 alla repubblica di Weimar e l'inaugurazione della missione divina del popolo tedesco.⁵² Il rifiuto

⁴⁹ A. DE QUERVAIN, *Theologie und politische Gestaltung*, Berlin 1931 e ID., *Die theologische Voraussetzungen der Politik. Grundlinien einer politischen Theologie*, Berlin 1931.

⁵⁰ Interessante a questo proposito l'obiezione di Carl Eschweiler. Nel recensire uno di questi scritti, Eschweiler ribatte che, pur affermando la rigida separazione tra Stato e Chiesa, non si può però giungere ad una privatizzazione della fede e ad uno smarrimento del significato storico-politico del cristianesimo. In questa prospettiva, pur consapevole dell'ambiguità dell'espressione, Eschweiler sostiene la necessità dell'elaborazione di una teologia politica (cf. C. ESCHWEILER, «"Grundlinien einer politischen Theologie". Eine Auseinandersetzung mit de Quervain», in *Religiöse Besinnung*, 4(1931/32), 72ss.

⁵¹ Sulla teologia del regno in campo cattolico nel 1933, si vedano E.W. BÖCKENFÖRDE, «Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung», in *Hochland*, 53(1961), 215-239 e K. BREUNING, *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929-1934)*, München 1969, in particolare 238-265.

⁵² Su questo si veda in particolare E. HIRSCH, *Christliche Freiheit und politische Bindung*, Hamburg 1935.

del mondano e la volontà di rilegittimazione teologica del politico, già espressa da Hirsch precedentemente, culmina nel riconoscimento di una missione divina del popolo tedesco e di Hitler stesso. La teologia politica diviene qui sacralizzazione del politico. In ambito protestante è soprattutto il movimento dei «Deutsche Christen» a farsi portavoce di questa posizione. Il termine «teologia politica» acquista in questo contesto un chiaro significato di sostegno al nuovo regime.

In questo quadro si colloca la nuova edizione della *Politische Theologie* di Schmitt, pubblicata nel 1934. Nella premessa alla nuova edizione,⁵³ scritta nel novembre del 1933, Schmitt motiva questa nuova edizione sulla base della «fertilità dell'idea di una teologia politica» alludendo alla teologia politica intesa come sociologia dei concetti giuridici ossia come studio delle analogie tra i concetti teologici e quelli politici, e mette in relazione il tema della teologia politica con il tema della secolarizzazione. È chiaro quindi che anche in questa nuova edizione, che vede la luce dopo l'avvento di Hitler, Schmitt non intende aderire alla «teologia del regno», proponendo una risacralizzazione del potere politico, ma vuole ribadire la presa d'atto del processo di secolarizzazione. Ed è proprio su questo tema e con questa prospettiva che egli cita il dibattito presente nella teologia protestante:⁵⁴

«Fra i teologi protestanti, soprattutto Heinrich Forsthoff⁵⁵ e Friedrich Gogarten hanno mostrato che, senza il concetto di secolarizzazione, non è assolutamente possibile alcuna comprensione degli ultimi secoli della nostra storia. Certo, nella teologia protestante, un'altra dottrina, che si presume non politica, presenta Dio come «ciò che è com-

⁵³ Questa premessa si trova in SCHMITT, *Politische Theologie*, 7-8 (tr.it., 29-31).

⁵⁴ Non è escluso che sia stato anche questo dibattito teologico, particolarmente vivace in quegli anni, a stimolare Schmitt a ripubblicare il suo scritto a dodici anni di distanza. Sul dibattito religioso nella Germania degli anni '30, si veda, tra gli altri, M. BENDISCIOLI, *Germania religiosa nel Terzo Reich. Conflitti religiosi e culturali nella Germania nazista*, Brescia 1977.

⁵⁵ H. FORSTHOFF (1871-1942) è uno dei teologi protestanti che aderì, così come Gogarten, al movimento dei «Deutsche Christen», il movimento dei cristiani evangelici che si schierò con il regime nazionalsocialista. Tra i suoi scritti: «Die Weltkonferenz in Stockholm», in *Biblische Zeugnisse*, 23(1925), 296-302; «Die evangelische Kirche am Scheidewege», in *Der Ring*, 3(1930), 315-316 e *Das Ende der humanistischen Illusionen*, Berlin 1932 in cui critica fortemente il liberalismo e il sogno prometeico dell'uomo moderno. Sul movimento dei «Deutsche Christen», con particolare riferimento a questa tematica, si veda H.J. SONNE, *Die politische Theologie der Deutschen Christen*, Göttingen 1982.

pletamente diverso”, allo stesso modo come, per il liberalismo politico che fa capo ad essa, lo Stato e la politica sono “ciò che è completamente diverso”. Nel frattempo noi abbiamo riconosciuto la dimensione totale del ‘politico’ e sappiamo di conseguenza anche che la decisione su ciò che non è politico comporta sempre una decisione politica, indipendentemente da chi la prenda e dalle argomentazioni con le quali essa si ammantava. Ciò vale anche per la questione se una determinata teologia sia o non sia teologia politica». ⁵⁶

In questo brano Schmitt contrappone la posizione di Gogarten a quella di Barth che in quegli anni rappresentava quella parte di chiesa evangelica che si opponeva al regime nazionalsocialista, e sottolinea come entrambe le posizioni teologiche siano, in quanto posizioni storiche, anche posizioni politiche, benché quella di Barth pretendesse di essere impolitica. La distinzione schmittiana tra religione e politica non significa affatto separazione dei due ambiti, proprio in forza dell’analogia che li lega. Ogni posizione politica nasconde in sé una presa di posizione teologica, non nel senso che essa sia un’applicazione di una determinata teologia, ma nel senso che essa implica una determinata posizione teologica; così ogni posizione teologica comporta una presa di posizione nei confronti della storia e della politica stessa, benché chiaramente non si riduca ad essa, né possa con questa identificarsi. L’affermazione della «purezza» della teologia e la concezione di Dio come il «totalmente Altro», proprio nel separare radicalmente il divino dal mondano, rivestono un preciso significato storico e politico. È chiaro quindi che il riferimento di Schmitt alle posizioni di teologi come Gogarten e Forsthoff, che in quel periodo avevano aderito al movimento dei «Deutsche Christen», ⁵⁷ non poteva non influire sulla lettura della sua *Politische Theologie*: la sua analogia dei concetti poteva apparire come una giustificazione teologica del regime nazista e della sua volontà di affermare ad ogni costo l’unità del popolo tedesco. Il motto dei «Deutsche Christen» «un

⁵⁶ SCHMITT, *Politische Theologie*, 7-8 (tr.it., 30).

⁵⁷ Gogarten se ne distacca il 14 novembre 1933, dopo pochi mesi dalla sua adesione, quando i «cristiano-tedeschi» assumono una posizione decisamente antisemita affermando addirittura la necessità di eliminare ogni riferimento al Vecchio Testamento, alla morale giudaica e al rabbino Paolo. Con questo Gogarten non negherà il dovere della chiesa di superare la cultura individualistica e di andare incontro al popolo, così come ribadirà che il lavoro teologico è di per sé un lavoro politico e il suo compito è quello di scoprire nella dimensione nazionale e sociale i valori eterni (Cf. F. GOGARTEN, *Das Bekenntnis der Kirche*, Jena 1934 e G. PENZO, *Friedrich Gogarten: il problema di Dio tra storicismo e esistenzialismo*, Roma 1981, 247-251).

popolo, uno stato, una chiesa» diveniva così la chiave di lettura della teologia politica di Schmitt, che al tempo stesso veniva vista come una sorta di benedizione del regime da parte dell'intelligenza cattolica.⁵⁸ È in questo quadro che si colloca la critica di Erik Peterson e la sua opera sul monoteismo.⁵⁹

3.2. IL MONOTEISMO COME PROBLEMA POLITICO

All'interno del dibattito sulla teologia politica l'opera di Peterson sul monoteismo del 1935 diventerà un riferimento classico per tutta la letteratura successiva. In essa convergono tutta una serie di analisi e riflessioni che Peterson aveva avviato negli anni precedenti e che, anche per l'influenza dell'opera di Schmitt, si erano mossi nell'ambito delle analogie tra concetti teologici e concetti politici nell'ambito della letteratura cristiana antica. Nei primi anni '30, Peterson concentra la sua analisi sul parallelo tra monarchia e monoteismo in tre scritti diversi: uno sul concetto di «monarchia divina»,⁶⁰ uno sull'imperatore Augusto⁶¹ e infine nel saggio sul monoteismo che riprende lo stesso materiale dei due saggi precedenti.

Nei primi scritti, in particolare nel secondo, Peterson considera la teologia politica come una parte del pensiero politico, più che come una parte della teologia in senso stretto, e, benché la consideri un prodotto per lo più «eretico», non la condanna in linea di principio.⁶² È solo nel saggio sul monoteismo che emerge la definitiva con-

⁵⁸ Cf. tra gli altri BENDISCIOLI, *Germania religiosa*, 173-174 e 241. Bendiscioli colloca Schmitt tra quegli studiosi e teologi cattolici che all'inizio del regime nazista si sforzavano di affermare «ottimisticamente» che tra cattolicesimo e nazionalsocialismo vi erano sostanziali coincidenze. Tra questi Bendiscioli ricorda Lortz, Schmaus, Brauer, Eschweiler e Barion. In realtà l'adesione di Schmitt al nazismo era fondata su motivazioni puramente politiche e nei suoi scritti non si trova uno sforzo di conciliare le posizioni cattoliche con quelle nazionalsocialiste.

⁵⁹ E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935; ripubblicato in Id., *Theologische Traktate*, München 1951, 45-147 (le citazioni si riferiscono a quest'ultima edizione); tr.it.: *Il monoteismo come problema politico*, a cura di G. RUGIERI, Brescia 1983.

⁶⁰ E. PETERSON, «Göttliche Monarchie», in *Theologische Quartalschrift*, 112 (1931), 537-564.

⁶¹ E. PETERSON, «Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie», in *Hochland*, 30(1932/33), 289-299, ripubblicato in *Der Fürst dieser Welt*, 174-180.

⁶² Si veda quanto scrive Peterson in *Kaiser Augustus*, 289: «Le considerazioni che seguono appartengono a un ambito che Carl Schmitt, un esperto tedesco contemporaneo di diritto pubblico, ha definito teologia politica. Per sua natura la teologia politica non è una parte della teologia, ma piuttosto del pensiero politico. Nella misura in cui l'agire politico della città si rende indipendente dagli dèi della città, sorge il

danna: «Il concetto di “teologia politica” è stato introdotto nella letteratura, per quanto io ne sappia, da Carl Schmitt, *Politische Theologie*, München 1922. Le sue brevi considerazioni di allora non erano impostate sistematicamente. Qui abbiamo fatto il tentativo, sulla base di un esempio concreto, di dimostrare l'impossibilità teologica di una “teologia politica”». ⁶³ È chiaro che su questa sentenza pesa il nuovo regime politico del nazismo e le posizioni di molti teologi, cattolici e protestanti, che cercano di legittimare teologicamente il nuovo regime.

La teologia politica che Peterson analizza è quella che si sviluppa nell'antichità attorno al concetto di «monarchia divina», un concetto che si trova inizialmente in Aristotele, ripreso dall'Iliade, ⁶⁴ e che Filone per primo sviluppa in modo sistematico stabilendo il parallelismo tra monoteismo (in questo caso) giudaico e monarchia universale. ⁶⁵ Da questa fonte il concetto trapassa nella letteratura cristiana assumendo un significato particolare: in Eusebio di Cesarea si trova il parallelismo tra l'opera del cristianesimo che ha unificato tutti i popoli sotto un unico Dio e quella dell'imperatore romano Augusto che unifica tutti i popoli sotto un'unica monarchia. ⁶⁶ L'opera di Augusto giunge a compimento, secondo Eusebio, con Costantino che operando la cristianizzazione dell'impero realizza la corrispondenza della monarchia divina: «L'unico monarca sulla terra – e questo è per Eusebio solo Costantino – corrisponde all'unico monarca nel cielo». ⁶⁷ Nell'impero di Costantino si realizza così il compimento delle promesse escatologiche: la *Pax augusta* viene identificata con la pace promessa da Dio.

Ma questi parallelismi (monoteismo-monarchia divina, pace umana-pace divina) vengono secondo Peterson liquidati dall'affer-

bisogno di uniformare all'agire politico una teoria di tipo filosofico o teologico. La teologia politica, come l'utopia politica, è un fatto che si presenta apparentemente con interna necessità, un fatto già osservato con diffidenza dai teologi e già riconosciuto come un fatto per lo più di tipo eretico, ma di nuovo sempre riproposto dai politici con nuova fiducia. La teologia politica non è un prodotto dell'epoca moderna. Non sono stati De Maistre o Donoso Cortes, Bossuet o Rousseau i creatori di una teologia politica. Già l'antichità cristiana, ossia il cristianesimo che viveva nell'impero romano, ha sentito il bisogno di una teologia politica.

⁶³ PETERSON, *Der Monotheismus*, 147 (tr.it., 102-103 nota 168).

⁶⁴ «L'esistente non vuole essere mal governato; non è bene vi siano più signori; uno solo sia il signore». ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 10, 1076a. La citazione dell'Iliade [II, 204s] ripresa da Aristotele è in PETERSON, *Der Monotheismus*, 49 (tr.it., 31).

⁶⁵ Cf. PETERSON, *Der Monotheismus*, 58 (tr.it., 41).

⁶⁶ Cf. PETERSON, *Der Monotheismus*, 89 (tr.it., 59).

⁶⁷ PETERSON, *Der Monotheismus*, 91 (tr.it., 61).

marsi dell'ortodossa dottrina cristiana, che da un lato scardina il parallelismo rigido tra *un* Dio e *un* monarca,⁶⁸ e dall'altro, con Agostino, distingue nettamente tra regno terreno e regno di Dio. Con questo la teologia politica viene *teologicamente* liquidata come eterodossa.⁶⁹

La posizione di Peterson volta a negare alla radice ogni possibile commistione tra religione e politica in ambito cristiano, in realtà non voleva escludere a priori una valenza «politica» del cristianesimo. Come si vede dal suo testo del 1937, *Zeuge der Wahrheit*,⁷⁰ Peterson ritiene certamente che la verità religiosa debba essere testimoniata anche nella realtà politica, ma sostiene però che la forma di questa testimonianza non possa essere una forma mondana. La forma autentica è quella della sofferenza: il «testimone della verità», ossia il martire, di fronte ad un potere politico che pretende per sé gli attributi della divinità, rende ragione della propria speranza non attraverso strumenti di potere, ma attraverso il proprio sacrificio.

⁶⁸ PETERSON cita in particolare la dottrina di Gregorio Nazianzeno: «Gregorio Nazianzeno ha dato ad esso [al concetto di "monarchia divina"] la sua profondità ultima, quando spiega nel suo terzo *Discorso teologico* [*Oratio theol.* III,2: PG 36, 76 A/B], che esistono tre concetti di Dio: l'anarchia, la poliarchia e la monarchia. I primi due traspongono in Dio il disordine e la rivolta e, in ultima istanza, la dissoluzione. I cristiani, invece, si riconoscono nella monarchia di Dio; non certamente nella monarchia di un'unica persona nella divinità, perché questa porta in sé il germe del conflitto, ma in una monarchia del Dio trino. Questo concetto di unità non ha alcun riscontro nella creatura umana. Con queste delucidazioni il monoteismo come problema politico è teologicamente finito» (*Der Monotheismus*, 102-103; tr.it., 70).

⁶⁹ Così si conclude il trattato di PETERSON (*Der Monotheismus*, 104-105; tr.it., 72): «... la dottrina della monarchia divina doveva fallire di fronte al dogma trinitario e l'interpretazione della *pax augusta* di fronte all'escatologia cristiana. In tal modo non soltanto è finito teologicamente il monoteismo come problema politico e la fede cristiana è stata liberata dal suo legame con l'impero romano, ma si è anche realizzata la rottura con ogni "teologia politica", che abusa dell'annuncio cristiano per giustificare una certa situazione politica. Soltanto sul terreno del giudaismo e del paganesimo può esistere qualcosa come una "teologia politica". Ma l'annuncio cristiano del Dio unitrino si pone al di là del giudaismo e del paganesimo, in quanto il mistero della Trinità esiste soltanto nella divinità stessa, non nella creatura umana. Così come la pace, che il cristiano cerca, non viene garantita da nessun imperatore, ma è soltanto un dono di colui, il quale è "più alto di ogni ragione"». La tesi di Peterson, secondo la quale in ambito cristiano non può darsi una teologia politica, è stata criticata da Hubert Cancik con particolare riferimento alla dottrina di Agostino: cf. H. CANKIK, «Augustin als constantinischer Theologe», in *Der Fürst dieser Welt*, 136-152.

⁷⁰ Cf. E. PETERSON, *Zeuge der Wahrheit*, Leipzig 1937, poi in Id., *Theologische Traktate*, München 1951, 165-224; tr.it.: *Testimoni della verità*, Milano 1955. Su questo si veda F. SCHOLZ, «Zeuge der Wahrheit – ein anderer Kierkegaard», in *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, a cura di A. SCHINDLER, Gütersloh 1978, 120-148, in particolare 144ss.

3.3. LA POSIZIONE DI MARITAIN

Un accenno a questo dibattito si trova anche, in questi stessi anni, in Jacques Maritain che, nel suo *Humanisme intégral*, dedica qualche pagina al problema della teologia politica.⁷¹ Maritain sottolinea innanzitutto come il significato tedesco delle parole *politische Theologie* sia del tutto diverso da quello del corrispondente francese *théologie politique* o dell'italiano *teologia politica*. Mentre questi ultimi due termini indicano la riflessione teologica sulla politica, e dunque una valutazione di un dato profano sulla base dei contenuti della rivelazione, il termine tedesco invece indica, secondo Maritain, «che l'oggetto stesso di cui si tratta non è realmente profano e temporale; l'oggetto stesso è *sacro* (*heilig*)». ⁷² La teologia politica tedesca non è dunque per Maritain una riflessione teologica sul politico, ma un'affermazione della sacralità del politico stesso, come emerge dall'analisi delle «teologie del *Sacrum Imperium*». ⁷³ L'errore di queste prospettive sta, secondo Maritain, non tanto nell'individuazione di parallelismi o analogie, ma nell'eliminazione della distinzione tra l'ordine religioso e quello politico. ⁷⁴ Tale distinzione, come è noto, è al centro della riflessione di Maritain e, con riferimento al rapporto tra religione e politica, torna anche in altri suoi scritti. ⁷⁵

⁷¹ Cf. J. MARITAIN, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris 1936; tr.it.: *Umanesimo integrale*, Torino 1962, 142ss.

⁷² MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 143.

⁷³ Su questo problema si veda in particolare A. DEMPF, *Sacrum Imperium*, München 1929; tr.it.: *Sacrum Imperium. La filosofia della storia e dello Stato nel Medioevo e nella Rinascenza politica*, a cura di C. ANTONI, Messina-Milano 1933 («...la teoria sociale del Cristianesimo si presenta compiuta in una chiara e consapevole serie di analogie tra idea di Dio, idea del regno, idea della personalità, con un positivo carattere pubblico sotto la sovrana volontà di Dio, con la chiara coscienza della nuova realtà metafisico-storica del regno», ivi, 11).

⁷⁴ «C. Schmitt, che è stato uno degli ispiratori e dei consiglieri intellettuali del regime nazista, aveva già cercato di mostrare nelle grandi idee politiche e giuridiche moderne una trasposizione di temi essenzialmente teologici. Da ciò, se ci si pone, per speculare, su un punto di vista pratico e concreto, senza tener conto della distinzione degli oggetti formali, si verrà molto facilmente a dire che le realtà politiche sono esse stesse dell'ordine divino e sacro. Tale è il senso che i teorici tedeschi contemporanei del *Sacrum Imperium* danno alla parola *politische Theologie*. Essi si riferiscono così all'idea messianica ed evangelica del *regno di Dio*, del quale vogliono trovare una realizzazione nel tempo e nella storia» (MARITAIN, *Umanesimo integrale*, 143).

⁷⁵ Cf. ad esempio J. MARITAIN, *Man and the State*, Chicago 1951; tr.it.: *L'uomo e lo Stato*, a cura di V. POSSENTI, Milano 1982.

3.4. IL SAGGIO DI VOEGELIN SULLE «RELIGIONI POLITICHE»

Alla fine degli anni Trenta, il tema della teologia politica torna ad interessare anche la filosofia politica. Nel 1938 esce a Vienna il saggio di Eric Voegelin sulle religioni politiche.⁷⁶ Attraverso la tematizzazione della «religione politica», Voegelin non solo analizza il rapporto tra religione e politica, ma problematizza anche i due stessi termini in questione. Da un lato il termine «religione» giunge ad abbracciare un ambito più ampio: svolgono infatti funzione di religione politica, da un lato le immagini del mondo che identificano la divinità in una realtà ultramondana, trascendente, dall'altro le concezioni che assolutizzando il piano dell'immanenza finiscono per divinizzare il mondo. In questa prospettiva anche la logica politica della modernità che fa dello Stato un assoluto, ossia l'inizio e il fine dell'esperienza umana, è una religione intramondana. Da Hobbes a Hegel fino alla dottrina nazista del Führer, il processo di secolarizzazione della politica sarebbe in realtà un processo di re-divinizzazione del mondo che culmina nella «decapitazione» di Dio. Del Dio tradizionale, eliminato il capo, si conserva solo il corpo (il corpo politico viene rappresentato come corpo mistico nei moderni miti del popolo). L'analisi di questo processo consente a Voegelin di mostrare come ogni ordine politico sia di per sé connesso a un ordine religioso.

4. Gli anni Quaranta

Nel corso degli anni '40 il problema della «teologia politica» sembra uscire dalla scena del dibattito culturale; molti ambienti teologici, prima assertori di un deciso coinvolgimento nella vita politica da parte della teologia e della chiesa, prendono le distanze dall'im-

⁷⁶ E. VOEGELIN, *Die politischen Religionen*, Wien 1938. Il libro fu subito sequestrato dalla Gestapo e venne ripubblicato l'anno successivo a Stoccolma: su questo saggio si vedano S. CHIGNOLA, «Filosofia ed esodo. Oltre la teoria politica», in *Filosofia e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, a cura di G. DUSO, Milano 1988, 69ss; ID., «Rappresentazione, idea, unità. Ordine politico e forma autocomprendensiva», in *Ordine e storia in Eric Voegelin*, a cura di R. RACINARO, Napoli-Roma 1988, 113-119; G. ZANETTI, *La trascendenza e l'ordine. Saggio su Eric Voegelin*, Bologna 1989. Nel campo della filosofia politica degli anni Trenta sono da ricordare anche i lavori di Leo Strauss sul rapporto tra religione e politica in Spinoza e Hobbes: L. STRAUSS, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischen Traktat*, Berlin 1930; ID., *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*, New York-London 1936.

pegno diretto e si fa strada la consapevolezza della confusione tra escatologia e storia. Dopo le critiche di Peterson, la «teologia politica» che attribuisce valore salvifico ai liberatori storici viene acutamente criticata da Romano Guardini nel suo saggio *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik*, che definisce nel sottotitolo una «riflessione teologico-politica».⁷⁷ Secondo Guardini, nel corso della storia sono emerse numerose figure di liberatori o «portatori di salvezza», che si sono ammantati di un'aura mitica. Di fronte all'esistenza minacciata dalla precarietà e dal tempo, questi miti hanno offerto all'uomo una salvezza. Soggetto di questa salvezza non è però l'individuo, ma la specie: la vita eterna che viene offerta è quella della natura. In questa prospettiva il detentore del potere politico assume il carattere di «mediatore»: è l'incarnazione del potere numinoso.

Rispetto a questi portatori di salvezza, l'avvento di Cristo libera invece l'uomo dalla dipendenza dalla natura e dal potere politico. L'interlocutore della salvezza non è più la specie, ma il singolo che si vede riconosciuta una dignità unica e irripetibile. Il singolo viene così elevato al livello più alto. Dal punto di vista della salvezza il suddito è sullo stesso piano del sovrano. E, d'altra parte, la persona del detentore del potere politico conosce una radicale relativizzazione in quanto il suo potere deriva da Dio. Il cristianesimo opera così una duplice rivoluzione: da un lato fonda la radicale libertà dell'individuo nei confronti dell'autorità politica in quanto la salvezza non dipende dal sovrano o dalla sua mediazione; dall'altro fonda in modo più profondo l'obbligazione politica, in quanto il fatto dell'autorità (non la sua concreta espressione) trova radice nella volontà di Dio:

«Nella forma occidentale dello Stato il detentore dell'autorità riceve il suo potere da Dio. Ma non in un senso naturalistico, come il sovrano pagano che è considerato in un rapporto di parentela naturale con la divinità – divinità che in ultima istanza è il nume della razza o del popolo e della città e rispettivamente dello Stato, così che il sovrano appare come la personalizzazione concreta della divinità –, ma in un senso personale: Dio, che è Signore, sovrano personale del cielo e della terra, lo ha posto come suo rappresentante e lo rende responsabile del suo agire. Anche il suddito non è un membro di una catena naturale il cui esponente sarebbe il sovrano, ma è creatura del mede-

⁷⁷ R. GUARDINI, *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Eine theologisch-politische Besinnung*, Stuttgart 1946, Mainz 1979.

simo Dio, che ha posto quell'altro come sovrano; nell'essenza ha pari dignità, in quanto portatore come lui di un destino eterno, e perciò autorizzato ad appellarsi in ogni momento al signore celeste di fronte al signore terreno. Da ciò deriva un ordine che appartiene all'essere, uno spazio della libertà e al tempo stesso una profondità dell'obbligazione che non possono esserci altrimenti». ⁷⁸

5. Gli anni Cinquanta

Ma se la teologia sembra così accantonare progressivamente il problema della teologia politica, la filosofia e la scienza della politica tornano a sollevarlo a partire dagli anni '50. Sul piano della filosofia politica le prese di posizione degne di nota sono quelle di Eric Voegelin, di Ernst Topitsch e di Hans Albert.

5.1. ERIC VOEGELIN E LA «NUOVA SCIENZA DELLA POLITICA»

Nel 1952 Voegelin scrive il suo saggio *The new science of politics*, ⁷⁹ in cui ricorre più volte l'espressione e la problematica della teologia politica e che riprende e approfondisce le tematiche già svolte nel 1938.

Secondo Voegelin la vita di ogni società politica è strettamente legata alla rappresentazione di una verità trascendente, di un ordine superiore, di un'«idea» di cui la società politica è la realizzazione storica. Ogni società si autocomprende come incarnazione di un ordine che la supera: è quest'ordine a dare fondamento, legittimità e significato alla società che solo in quanto è in grado di «rappresentare» quell'ordine può reggersi. Di qui l'articolarsi della società e l'emergere di una funzione di «rappresentanza», ⁸⁰ che non si identifica con la funzione giuridica dei «rappresentanti», ma si allarga a una dimensione esistenziale più ampia.

⁷⁸ GUARDINI, *Der Heilbringer*, 58.

⁷⁹ Cf. E. VOEGELIN, *The new Science of Politics*, Chicago 1952, tr.it.: *La nuova scienza politica*, Roma 1968.

⁸⁰ Cf. VOEGELIN, *La nuova scienza*, 107. Tale rappresentanza non va naturalmente intesa nel senso della «rappresentanza elementare» ossia della funzione giuridica di alcune persone («deputati» o altri) che «stanno al posto di altri» nell'esercizio del potere, ma va intesa nel senso di autocomprensione e autointerpretazione della propria realtà esistenziale.

A seconda della concezione della trascendenza che ogni società possiede si esprime una rappresentanza diversa: là dove la trascendenza, e dunque il luogo della verità, è posta nell'ordine del cosmo, la rappresentanza si fonda su quest'ordine e ne riproduce l'immagine e il linguaggio; là dove è posta nell'interiorità dell'uomo o nello sbocco finale della storia, essa ne riproduce le caratteristiche. Abbiamo così tre tipi di rappresentanza e precisamente a livello *cosmologico*, *antropologico*, *soteriologico*.

La rappresentanza cosmologica è tipica soprattutto degli antichi imperi orientali ed afferma una corrispondenza rigida tra l'ordine divino cosmico e l'ordine politico. Questa teologia politica cosmologica viene messa radicalmente in discussione in Occidente dall'affermazione del principio antropologico che trova in Platone la sua più alta espressione: l'ordine politico è espressione di un ordine trascendente, ma tale ordine non è da rinvenirsi a livello cosmico bensì a livello umano e precisamente nell'anima dell'uomo. L'ordine superiore, la verità trascendente è nell'anima: lo stato non è un *microcosmo*, ma un *macroanthropos*.

Infine con l'avvento del cristianesimo la verità trascendente è posta in Dio e nella salvezza, non in un ordine cosmico né antropologico, ma in un ordine escatologico. Questa collocazione della verità al di là dello spazio e del tempo pone, secondo Voegelin, dei problemi radicalmente nuovi sul piano della rappresentanza. La verità cristiana non può essere in alcun modo rappresentata dal potere politico, ma solo da una istituzione specifica quale la chiesa, il cui sorgere e affermarsi dà vita ad un sistema di «duplice rappresentanza»⁸¹ che caratterizza il Medioevo e che segna un momento di radicale dedivinizzazione del potere politico.

Questa radicale dedivinizzazione del potere non è tuttavia facilmente accettabile dalla società che tende inesorabilmente a ricreare una nuova rappresentanza dell'ordine divino e che non accetta di affidare al «tenue filo della fede»⁸² il rapporto tra l'uomo e la verità. Questa rappresentanza viene ricostruita a partire da una secolarizzazione del luogo della verità che nel cristianesimo era collocato nell'*eschaton*. Il tempo della salvezza, prima collocato al di là della storia, viene così posto nel futuro storico, nell'età che viene. La storia viene interpretata come un processo avviato verso un regno finale in

⁸¹ VOEGELIN, *La nuova scienza*, 173.

⁸² VOEGELIN, *La nuova scienza*, 193.

cui sarà compiuta la beatitudine: è questa la terza età, l'età dello spirito che Gioacchino da Fiore profetizza e la cui idea permane nell'anabattismo, in Comte, Hegel, Marx, fino al nazismo e alla sua fede nel «*Terzo Reich*». Si tratta, come si vede, di una sorta di ridivinizzazione del tempo dopo la secolarizzazione operata dal cristianesimo.

La «modernità» è dunque interpretata come nuovo tentativo di ricollocare la verità nello spazio del mondo. È per Voegelin una sorta di nuova «gnosi» che riprende i tratti di quella antica: l'illusione di una conoscenza assoluta della verità del mondo, l'affermazione di una minoranza di «illuminati», che, in nome del possesso della verità, si sentono autorizzati a liberare il mondo. Questa nuova «gnosi» si presenta «come l'incipiente formazione di una teologia civile occidentale».⁸³ Ma la pretesa di possedere la verità sulla storia è falsa e pericolosa: la totalità della storia non è oggetto di esperienza, e l'autoinvestitura che questa minoranza si dà, conduce al totalitarismo. È così che la volontà di realizzare nella storia il regno finale conduce alla morte della civiltà.

La prospettiva della teologia politica, identificata con quest'ultima forma di gnosi, viene dunque rifiutata da Voegelin. Ma il problema del rapporto tra politica e trascendenza, sollevato dalle sue stesse analisi, resta aperto.⁸⁴

5.2. ERNST TOPITSCH

In un articolo del 1955,⁸⁵ Ernst Topitsch definisce la teologia politica, che egli fa coincidere con la «cosmologia politica», come ogni concezione del mondo che pone un'identità tra l'accadere cosmico e le trasformazioni sociali, tra le strutture e le leggi che governano il cielo e quelle che governano la terra. Questa concezione di un universo «sociocosmico» è per Topitsch tipica del pensiero mitico, che affonda le sue radici nel terzo o quarto millennio a.C. e che abbraccia concezioni diverse: dalla dottrina del Tao alla metafisica stoica fino alle speculazioni di Hegel e di Marx.

L'elemento nuovo di interpretazione sta nell'analisi della genesi di questo pensiero «sociocosmico»: mentre gli altri autori sottolinea-

⁸³ VOEGELIN, *La nuova scienza*, 242.

⁸⁴ Si vedano su questo punto le osservazioni di R. ESPOSITO, «Voegelin e la "teologia politica"», in *Ordine e storia in Eric Voegelin*, 59-67.

⁸⁵ Cf. E. TOPITSCH, «Kosmos und Herrschaft. Ursprünge der "politischen Theologie"», in *Wort und Wahrheit*, 10(1955), 19-30.

vano il passaggio dalla trascendenza all'immanenza, ossia la trasposizione di concetti teologici sul piano storico-politico, Topitsch individua come primario il movimento opposto, ossia la descrizione dell'ordine trascendente a partire dall'ordine terreno: gli astri o gli dèi costituiscono una «famiglia»; tra cielo e terra vi è «matrimonio»; Dio oppure il sole «regna» dal trono regale, eccetera. Si tratta quindi di un'originaria trasposizione di concetti dalla terra al cielo, per poi tornare sulla terra: una volta costruita la società celeste sulla base delle immagini e dei concetti di quella terrena, questa viene modellata sull'esempio di quella: nell'antica Asia i ministeri erano quattro come le stagioni, i consiglieri del sovrano erano tre come le stelle vicine alla Stella Polare, la divisione della popolazione in professioni e caste era fatta secondo criteri astronomici, eccetera. La teologia o cosmologia politica non esprimono dunque per Topitsch l'apertura alla trascendenza costitutiva di ogni sistema politico, ma una operazione di legittimazione del sistema politico fondata sull'identificazione delle leggi cosmiche con quelle sociali,⁸⁶ operazione che dall'antica Stoà,⁸⁷ giunge fino all'ideologia hegel-marxiana.

Ma questa operazione di legittimazione non è più sostenibile, secondo Topitsch, né da un punto di vista teologico, né da un punto di vista scientifico. Sul piano della teologia è soprattutto l'opera di Peterson, che Topitsch giudica «magistrale», a mostrare l'incompatibilità della teologia politica con la teologia cristiana; sul piano della scienza è stato dimostrato – come abbiamo visto – la genesi della cosmologia politica: prima l'universo viene interpretato con categorie umane e dunque rappresentato come una società, poi la città celeste detta le leggi a quella terrena. Se la teologia o la cosmologia politica sopravvivono è dunque solo grazie al perdurare di una corrente «gnostica» nella cultura dell'Occidente. Mentre la scienza, e la stessa teologia, interpretano l'ordine politico come una costruzione umana e dunque come un edificio contingente e perfettibile, questa corrente, forte del possesso della certezza, offre una fondazione soprannaturale delle strutture sociali capace di legittimarle in modo assai più forte.⁸⁸

⁸⁶ Così TOPITSCH definisce la teologia o cosmologia politica: «Si tratta di quei casi, in cui viene affermata l'unità dell'universo con un determinato impero o, quanto meno, l'identità della struttura del mondo e della corrispondente struttura di dominio. La "gerarchia" e la "legge" del "regno" cosmico abbraccia e "legittima" l'ordinamento del potere e del diritto dell'impero terreno» («Kosmos und Herrschaft», 28).

⁸⁷ Come abbiamo già visto è proprio nell'ambito della Stoà che – secondo quanto riferisce Max Pohlenz – sembra nascere il termine «teologia politica» distinta rispettivamente dalla teologia mitica e dalla teologia fisica.

⁸⁸ Cf. TOPITSCH, «Kosmos und Herrschaft», 29-30.

5.3. HANS ALBERT

Questa linea di riflessione di Topitsch viene ripresa ed arricchita dalla analisi che Hans Albert fa della teologia politica.⁸⁹ Anche Albert riconduce la teologia politica ad una visione del mondo che concepisce l'intero universo come un insieme strutturato di senso, caratterizzato dall'analogia tra strutture della vita umana e strutture della vita divina. La teologia o cosmologia politica nasce come rappresentazione sociomorfica del divino o del cosmo al fine di fornire all'ordine sociale e politico una legittimazione trascendente e sacrale.⁹⁰ A partire da questa fondazione della legittimità delle leggi civili sulla base di quelle divine, assume un carattere essenziale l'interpretazione della volontà di Dio e delle sue leggi, ossia l'insieme delle pratiche *ermeneutiche*. Si capisce come in questo contesto l'astrologia, l'interpretazione dei sogni e così via potessero avere carattere «pubblico». Questa centralità dell'ermeneutica all'interno della teologia o cosmologia politica è per Albert un dato non solo delle società antiche, ma anche del Medioevo cristiano, del pensiero cattolico moderno e di alcune forme di pensiero contemporaneo: «Così funzionava l'ermeneutica nell'ambito di una cosmologia politico-teologica, dando inizio alla sua prestazione ancillare nei confronti della teologia politica, dalla quale non si è completamente emancipata neppure nelle sue versioni successive, che si basano soprattutto sull'interpretazione di testi. Rivelazione, interpretazione del senso e giustificazione sono le tre componenti che qualificano lo stile di pensiero della teologia politica e la prassi politica ad essa connessa».⁹¹

Strettamente connesso a questa centralità dell'interpretazione è il sorgere all'interno delle prospettive teologico-politiche di un gruppo gerarchicamente organizzato e formalmente istituzionalizzato di «mediatori» della verità divina, che si appropriano del monopolio dell'interpretazione. È questo monopolio dell'interpretazione che fa di questo gruppo il *rappresentante* della divinità stessa: gli interpreti sono autorevoli in quanto esprimono la stessa fonte della rivelazione, in quanto suoi «vicini». È questa *teoria della funzione vicaria* che conferisce all'autorità il carattere dell'infallibilità all'interno dell'esercizio delle sue funzioni così da costituire un elemento di stabilità e imm modificabilità dell'intera struttura sociale.

⁸⁹ Cf. H. ALBERT, *Traktat über kritischen Vernunft*, Tübingen 1968, 4ª ed. riveduta 1980, 158ss; tr.it.: *Per un razionalismo critico*, Bologna 1969, 195ss.

⁹⁰ Cf. ALBERT, *Traktat*, 159 (tr.it., 196).

⁹¹ ALBERT, *Traktat*, 159-160 (tr.it., 197).

Tutto questo, nell'interpretazione di Albert, non appartiene solo alle società antiche o preindustriali; anche in alcune correnti del mondo contemporaneo si ritrova la stessa struttura di pensiero e di organizzazione politica. È questo il caso, ad esempio, dei movimenti di tipo «apocalittico-escatologico» che si fondano su di una legittimazione non razionale. Questi movimenti – e qui Albert sembra riprendere le analisi di Voegelin – operano una secolarizzazione della verità trascendente nel processo storico: l'ordine divino non è più un ordine immutabile al di là della storia, ma è l'ordine stesso della storia, l'insieme di regole necessarie che ne regola il corso. La storia è vista come un processo che porta dentro di sé i germi della dissoluzione della storia stessa: dalla crisi finale scaturirà il nuovo ordine. Anche qui ritroviamo il sorgere di un gruppo di interpreti della verità che detengono il monopolio della stessa e che, sulla base del loro possesso della verità, dividono il campo della storia in schiere di amici e di nemici.

Come si vede, la posizione di Albert nei confronti della teologia politica è radicalmente critica in quanto Albert condanna come non-razionale ogni tipo di processo di legittimazione che si rifà a immagini del mondo non scientifiche. E tuttavia, nonostante la sua prospettiva polemica, egli coglie con grande chiarezza alcuni nodi centrali del problema della teologia politica: e in particolare il suo nesso con l'ermeneutica e la necessità della mediazione e dunque della rappresentazione.

6. La «nuova» teologia politica

In campo teologico il tema della teologia politica torna al centro del dibattito nella seconda metà degli anni Sessanta e vi torna, e questo è il dato interessante, in modo indipendente, ossia privo di riferimento alla riflessione precedente. I maggiori rappresentanti della «nuova» teologia politica non si richiamano infatti alle teorizzazioni precedenti, talvolta – almeno nella fase iniziale – non sembrano nemmeno consapevoli dell'utilizzo di questo concetto nella prima metà del Novecento. Un'eccezione, in campo teologico, è rappresentata dalle riflessioni del canonista Hans Barion a metà degli anni Sessanta,⁹² che si riferiscono esplicitamente al tema della «teologia

⁹² Cf. BARION, «Kirche oder Partei?», e ID., «Weltgeschichtliche Machtform?».

politica» in senso schmittiano. Barion, che già nel 1933 aveva affrontato questa problematica,⁹³ svolge una serie di considerazioni sul rapporto tra chiesa e forma politica, interrogandosi sull'esistenza di una affinità specifica tra il cattolicesimo e un particolare sistema politico. Rifacendosi alla visione schmittiana del cattolicesimo romano come *complexio oppositorum*,⁹⁴ Barion sostiene che la chiesa non è una potenza politica e può convivere con qualsiasi sistema politico, né può vincolare i credenti a concreti comportamenti politici. L'unica situazione politicamente rilevante per la chiesa è la sicurezza della propria libertà di annunciare e di vivere la propria fede, sicurezza che, nel mondo segnato dal peccato, può essere minacciata. Per questo, e dunque solo *ratione peccati*, la chiesa può pronunciarsi contro i regimi totalitari o autoritari che ledono le fondamentali libertà, quali la libertà della chiesa stessa e può, conseguentemente, sostenere ordinamenti politici in cui tale libertà sia costituzionalmente garantita.

Ma la riflessione di Barion, forse anche per le sue dure critiche nei confronti del Vaticano II, non suscita particolari echi. Ben diversa risonanza hanno invece le provocazioni di Metz e di Moltmann.

6.1. JOHANN BAPTIST METZ

Il riemergere dell'espressione «teologia politica» in ambito teologico attorno alla metà degli anni '60 è indubitabilmente legato al clima culturale di quegli anni. Le speranze innescate dai processi di distensione politica a livello internazionale e dal concilio a livello ecclesiale spingono i credenti a ripensare la valenza storica e politica della loro vita religiosa. Se gli anni immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale vedono la chiesa, soprattutto in Germania, tesa a recuperare la propria valenza spirituale, prendendo le distanze dal mondo politico con il quale si era sentita troppo strettamente congiunta negli anni precedenti, gli anni Sessanta vedono un ritorno della spinta incarnazionista all'interno della teologia. Si parla di politicizzazione della chiesa e di «teologia della rivoluzione».⁹⁵

⁹³ H. BARION, «Kirche oder Partei? Der Katholizismus im neuen Reich», in *Europäische Revue*, 9(1933), 401-409 ora in ID., *Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze*, a cura di W. BÖCKENFÖRDE, Paderborn 1984, 453-461.

⁹⁴ Cf. SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form*.

⁹⁵ Cf. *Die sogenannte Politisierung der Kirche*, Hamburg 1968; *Diskussion zur «Theologie der Revolution»*, a cura di FEIL – WETH. Per la ricostruzione del contesto storico così come per una panoramica delle posizioni teologiche: S. WIEDENHOFER, «Teologia politica in Germania (1965-1975)», in *Studia Patavina*, 22(1975), 563-591; ID., *Politische Theologie*; C. RUINI, «La nuova «teologia politica» tedesca», in *Il Mulino*, 29(1980), 894-926.

È in questo contesto che il termine «teologia politica» viene usato da Johann Baptist Metz per la prima volta nel 1965⁹⁶ e, successivamente, in modo più organico nella sua opera *Zur Theologie der Welt* del 1968.⁹⁷ Fin dall'inizio Metz rifiuta un'accezione «debole» del termine, nel senso di una riflessione sulla politica a partire dal dato rivelato, ossia una «teologia della politica» tra le molte teologie «regionali». Con questa espressione provocatoria egli vuole indicare un nuovo modo di essere (o meglio di dover essere) della teologia stessa nel mondo contemporaneo.

La teologia metafisica tradizionale, tipica dell'età medievale e moderna, si fondava su un ordine dell'essere immutabile, razionale, gerarchicamente concepito. All'ordine soprannaturale era subordinato l'ordine naturale e in esso l'ordine sociale. In questa prospettiva il cristianesimo appariva come il garante del mantenimento di quest'ordine, nel momento in cui esso lo interpretava come espressione del disegno divino. L'illuminismo e il marxismo mettono in discussione questo ordine immutabile e l'ordine sociale ad esso collegato e, con la loro critica, incidono radicalmente sulla teologia dell'ordine. A questa crisi cerca di rispondere una nuova elaborazione teologica che prende le mosse dal tema della libertà e che trova espressione nelle forme contemporanee della teologia trascendentale, personalista, esistenzialista. Queste forme di riflessioni teologiche cercano di mostrare come il messaggio evangelico non sia in contraddizione con l'ansia di libertà dell'uomo, ma ne sia invece la realizzazione più piena. Il loro limite sta nell'aver concepito la libertà in termini puramente interiori, collocando il rapporto tra Dio e l'uomo nella sfera interiore e finendo di fatto per essere funzionale al modello borghese di riduzione della religione al privato. È a questa privatizzazione della fede che Metz reagisce con la proposta di una «teologia politica», che superi appunto la concezione liberal-borghese della religione.

La teologia politica è dunque concepita innanzitutto come *correttivo critico* di una religione privatizzata e rinchiusa nella sfera dell'interiorità. Ciò deriva, secondo Metz, dallo stesso dato biblico:

⁹⁶ J.B. METZ, «Verantwortung der Hoffnung», in *Christliche Humanität und marxistischer Humanismus*, München 1965, 92-107, specialmente 101 e 104s.

⁹⁷ J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, Mainz-München 1968; tr. it. *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1969, in particolare nei saggi *Chiesa e mondo nell'orizzonte escatologico* e *Chiesa e mondo alla luce della teologia politica* (77-92 e 105-123).

l'annuncio di Gesù non è un annuncio privato, né la sua salvezza può essere ridotta alla sfera privata, tutto il Vangelo si muove insomma in una dimensione pubblica. Il messaggio di Gesù inoltre rimanda a un preciso rapporto con il mondo e la liberazione che esso porta con sé è anche liberazione dalla cristallizzazione dei rapporti sociali. Infine la stessa conclusione della vicenda storica di Gesù è rappresentata dal suo scontro con il potere pubblico.

Ma vi è un secondo motivo per cui la riflessione teologica contiene in sé una dimensione politica. La riflessione sulla fede è riflessione della ragione sulla rivelazione, di una ragione che, dopo la svolta illuministica, ha messo in luce come suoi caratteri costitutivi la dimensione critica, pubblica e pratica. Affermare lo spazio della ragione significa quindi affermare le condizioni storiche e sociali che garantiscano l'uso pubblico della ragione e la sua connessione con il momento della prassi. Ogni verità deve essere non solo detta e detta in pubblico, ma anche «fatta» e sottoposta al giudizio della critica. Questa dinamica non può non coinvolgere anche la teologia nella misura in cui essa pretende di essere riflessione razionale sulla fede.

In questa prospettiva si spiega la definizione data da Metz della «teologia politica» come tentativo di una *ermeneutica teologica nel contesto sociale contemporaneo*, ossia come tentativo di nuova auto-comprensione della fede nella società secolarizzata. Liberato dalla riduttiva dimensione consolatoria individuale, il cristianesimo scopre attraverso questa ermeneutica la propria forza escatologica, che relativizza ogni progetto mondano, desacralizza ogni potere e ogni ideologia. La perenne ulteriorità del Regno svela l'essere contingente dei regni terreni, li restituisce alla dimensione dell'imperfezione e dunque della criticabilità e perfezionabilità, li consegna alla storia della libera ricerca umana.⁹⁸

Accanto a questa funzione di desacralizzazione della politica, Metz attribuisce alla teologia politica anche un compito sul versante ecclesiale. A questo livello la teologia politica è concepita come l'esercizio di una *funzione critica nella chiesa*. In quanto la chiesa e la teologia si manifestano e operano nella storia, esse sono anche – benché non solo – grandezze storiche e perciò soggette alle leggi della storia: occupano uno spazio, esercitano un potere, si trovano

⁹⁸ Accanto a questa dimensione di «ulteriorità» del cristianesimo, segnata dall'orizzonte del futuro escatologico, negli scritti successivi Metz sottolineerà anche la dimensione della «memoria». Non c'è solo l'attesa del non-ancora, ma anche la custodia di ciò che è «già» avvenuto, del sacrificio di Cristo.

collocate da una parte o dall'altra degli schieramenti. La teologia politica, nell'accezione di Metz, è quella teologia che è consapevole della propria ineliminabile dimensione politica e del ruolo storico che la chiesa esercita: attraverso tale consapevolezza la chiesa stessa può liberarsi dalle incrostazioni eccessive del potere mondano e dalle strutture autoritarie che possono svilupparsi anche al suo interno in uno sforzo costante di autopurificazione. In secondo luogo la coscienza della storicità della propria missione può stimolare la chiesa e la teologia a pronunciarsi sulle questioni sociali: non in termini dogmatici e assoluti, ma appunto in modo relativo e sempre provvisorio.

Questi i tratti fondamentali della prima formulazione della teologia politica da parte di Metz, una formulazione che, come si vede, sembra prescindere dall'utilizzo precedente di questo concetto. Ma il riferimento alla «vecchia» teologia politica non è scomparso nella coscienza filosofica e teologica contemporanea, tant'è vero che sono proprio i critici di Metz che, polemizzando con la teologia politica, richiamano alla memoria l'utilizzo precedente del termine, un utilizzo così fortemente compromesso dal sostegno dato al regime nazista.

La critica sostanziale che viene mossa alla proposta di Metz è quella di voler dar vita ad una nuova politicizzazione della chiesa e della teologia del tutto speculare a quella della Restaurazione e a quella degli anni Trenta. La nuova teologia politica sarebbe in quest'ottica una sorta di integralismo di sinistra, che, all'alleanza di trono e altare, mira a sostituire l'alleanza di critica e altare. Non si tratta di negare – secondo questi critici – le implicazioni politiche del cristianesimo e dell'azione della chiesa, ma di riconoscere che esse appartengono ad una sfera distinta da quella religiosa e che quindi si muovono su un terreno autonomo dove opzioni diverse sono legittime. Non si può pretendere di ritenere coerente con il messaggio evangelico solo quella posizione politica che si pone in atteggiamento di contestazione nei confronti dei poteri politici esistenti.⁹⁹

⁹⁹ Si vedano soprattutto H. MAIER, «“Politische Theologie?” Einwände eines Laien», in *Stimmen der Zeit*, 94(1969), 73-91, ripubblicato in *Diskussion zur «politischen Theologie»*, a cura di H. PEUKERT, tr.it.: «“Teologia politica?” Obiezioni di un laico», in *Dibattito sulla «teologia politica»*, Brescia 1971, 28-60; E.W. BÖCKENFÖRDE, «Politisches Mandat der Kirche?», in *Stimmen der Zeit*, 94(1969), 361-373; R. SPAEMANN, «Theologie, Prophetie, Politik. Zur Kritik der politischen Theologie», in *Wort und Wahrheit*, 24(1969), 483-495. Sul parallelo tra le due teologie politiche si veda anche M. BAUMOTTE, «Theologie als politische Theorie. Systematische Strukturen politischer Theologie im 20. Jahrhundert», in M. BAUMOTTE – H.W. SCHÜTTE – F. WAGNER – H. RENZ, *Kritik der politischen Theologie*, München 1973, 7-15. Resta comun-

Queste ed altre critiche alla teologia politica spingono Metz a nuove precisazioni che gli consentono di chiarire e di approfondire la sua posizione. In questi ulteriori interventi, egli si dice consapevole dell'ambiguità sottesa al termine «teologia politica», ma sostiene di non trovarne uno migliore.¹⁰⁰ In ogni caso, però – ed è questo che gli preme sottolineare – la sua teologia politica si differenzia in modo radicale dalla teologia politica tradizionale.

La prospettiva teologica è diversa, perché diversa è la natura della politica. Dall'epoca della teologia politica tradizionale ad oggi è avvenuto un imponente processo di secolarizzazione della politica: mentre in precedenza la politica era attribuito esclusivo dello Stato e si identificava quindi con l'arte del governo e dell'assoggettamento, a partire dalla critica illuministica il quadro è mutato. In primo luogo è stato spezzato il monopolio della politica nelle mani dello Stato e si è affermata la distinzione tra Stato e società che ha visto emergere accanto alla politica come arte di governo anche la politica come strumento di controllo e di partecipazione dal basso: la «trasformazione che proprio la categoria della politica stessa ha sperimentato in seguito all'illuminismo e che, a mio avviso, permette una forma nuova e critica dell'unione tra "teologia" e "politica"... Mi riferisco qui in primo luogo alla *distinzione tra stato e società* diventata operante grazie all'illuminismo politico».¹⁰¹ In secondo luogo, proprio questo mutamento ha fatto sì che la politica venisse investita di domande diverse rispetto al passato e cambiasse, sulla base di queste, la propria finalità trasformando se stessa da strumento di oppressione in strumento di liberazione: «Nell'epoca dell'illuminismo l'ordinamento politico si manifesta e opera come ordinamento della libertà».¹⁰² La politica è la ricerca di realizzare storicamente la libertà e in que-

que fondamentale la differenza di ambito tra le due riflessioni: la teologia politica di Metz si colloca in ambito teologico, quella di Schmitt invece in ambito giuridico. Su questo si veda la rigida distinzione tra le due posizioni tracciata da H. LÜBBE, «Politische Theologie als Theologie repolitisiertes Religion», in *Der Fürst dieser Welt*, 45-55, spec. 48-49.

¹⁰⁰ Metz ritiene che il termine alternativo di «teologia critica della società» sia egualmente ambiguo, soprattutto in riferimento alla teologia politica classica. Anche questa – si pensi alle posizioni dei controrivoluzionari ottocenteschi – affidava alla chiesa e alla religione un ruolo critico nei confronti della società del suo tempo, solo che si trattava di una critica regressiva.

¹⁰¹ J.B. METZ, «"Politische Theologie" in der Diskussion», in *Diskussion zur "politischen Theologie"*, tr.it.: «La "teologia politica" in discussione», in *Dibattito sulla "teologia politica"*, 234.

¹⁰² METZ, «La "teologia politica" in discussione», 236.

sto senso la coscienza teologica non può esservi estranea, essendo il cristianesimo stesso un messaggio di liberazione.

Se la politica è processo di liberazione dell'uomo dalle diverse forme di dominio, è chiaro, secondo Metz, che la teologia non può non riconoscere una propria partecipazione a questo cammino. In quanto il cristianesimo è forza di desacralizzazione e dunque di abbattimento degli idoli terreni, esso stesso è forza liberante nella storia e in questo sta la sua valenza «politica». L'affermazione che l'unica signoria assoluta è quella di Dio implica necessariamente una critica-contestazione nei confronti di quei poteri politici che pretendono di porsi come assoluti. Ma oltre a questa carica antiidolatrca e dunque antitotalitaria, il cristianesimo ha anche un'altra valenza politica: nella misura in cui demolisce le pretese assolutistiche del potere, esso contribuisce indirettamente alla costruzione di condizioni di vita più libere.¹⁰³

Un ruolo centrale in questa prospettiva è dunque svolto dal processo di trasformazione della cultura e della società dall'illuminismo in poi. Ciò che insomma qualifica la teologia come politica è sì la dimensione pubblica della predicazione di Gesù, e quindi un dato biblico, ma soprattutto è un dato storico, ossia i caratteri assunti dalla riflessione razionale e dall'agire politico post-illuministico. È la trasformazione della ragione da dogmatica a critica e della politica da oppressiva a liberante che garantisce il carattere non assolutistico della nuova teologia politica. L'affermarsi di un rapporto non strumentale, ma liberante tra religione e politica non è tanto il frutto di uno sviluppo teologico, quanto piuttosto di un processo storico inarrestabile. Forse proprio in questo punto sta l'elemento problematico della posizione di Metz,¹⁰⁴ che sembra talvolta assumere l'istanza illuministica in modo acritico, abbracciando una visione della storia necessariamente progressiva.

¹⁰³ Cf. quanto scrive METZ («La "teologia politica" in discussione», 238-239): «Il discorso teologico sulla signoria di Dio (come discorso sulla sua divinità) non è quindi "politico" solo in un senso critico del potere, ma lo è anche nello stesso tempo in un senso emancipativo: essa rimanda le forme del dominio politico, esistenti tra gli uomini, alla storia umana della libertà. Nella misura in cui la libertà, come fondamento dei rapporti politici del potere, costituisce il concetto opposto al potere politico assoluto, il discorso teologico sulla signoria di Dio (come discorso sulla sua divinità) è guidato dalla presa di partito per questa libertà».

¹⁰⁴ Per gli aspetti più propriamente teologici, si vedano in particolare le osservazioni critiche di K. LEHMANN, *Die politische Theologie. Theologische Legitimation und gegenwärtige Aporie*, in *Diskussion zur «politischen Theologie»*, tr.it.: «La "teologia politica": legittimazione teologica e aporia presente», in *Dibattito sulla «teologia politica»*, 95-136.

6.2. JÜRGEN MOLTSMANN

Anche nel pensiero di Jürgen Moltmann,¹⁰⁵ che rappresenta in questi anni il più significativo esponente della teologia politica in ambito protestante, si trova la stessa sottolineatura della dimensione storica e politica del messaggio cristiano e, conseguentemente, della chiesa. La politica per Moltmann rappresenta «il campo, l'ambiente, lo spazio, la scena» inevitabile su cui si muove il pensare teologico: non è dunque né l'oggetto di riflessione della teologia, né il criterio di essa,¹⁰⁶ ma l'orizzonte entro cui essa, volente o nolente, si colloca. La volontà di difendere il cristianesimo dall'invasione del potere politico non può perciò tradursi in indifferenza o in silenzio; questo atteggiamento rischia di mettere in discussione la stessa missione religiosa della chiesa come è avvenuto in alcuni casi sotto il nazismo. Si tratta piuttosto di capire quale è il criterio dell'atteggiamento «politico» del cristiano a partire dal messaggio evangelico. Questo criterio è individuato da Moltmann nella «croce», elemento che svolge nella sua teologia un ruolo centrale.¹⁰⁷

La crocifissione di Cristo non può essere considerata come un fatto puramente religioso o morale, essa è anche un fatto teologico-politico. Anche se la predicazione di Cristo non è stata una predicazione politica, essa si è scontrata con il potere politico del tempo in quanto gli sottraeva ogni legittimazione sacrale. Proprio la negazione della sacralità del potere politico ha costituito la carica politicamente eversiva del messaggio cristiano. Per questo «la crocifissione è l'unico momento chiaramente politico della storia di Gesù». ¹⁰⁸ Essa costituisce il rifiuto di ogni religione politica intesa come legitti-

¹⁰⁵ Si veda in particolare J. MOLTSMANN, «Theologische Kritik der politischen Religion», in J.B. METZ – J. MOLTSMANN – W. ÖLMÜLLER, *Kirche im Prozess der Aufklärung*, Grünewald 1970; tr.it.: «Critica teologica della religione politica», in *Una nuova teologia politica*, Assisi 1971, 9-61, e, successivamente, ID., *Politische Theologie – Politische Ethik*, München-Mainz 1984, 34-78 e 152-165. Vi sono anche altri rappresentanti della «nuova teologia politica» in campo protestante: cf. *Protestantismus und Revolution*, a cura di T. RENDTORFF, München 1969, 7-25; D. SÖLLE, *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*, Stuttgart 1971; tr.it.: *Teologia politica. Discussione con Rudolf Bultmann*, Brescia 1973.

¹⁰⁶ Così scrive Moltmann: «Con questo, non si vuole – come fa C. Schmitt – elevare il fattore politico a fattore totale della teologia, tanto meno si vuol porre la teologia o la chiesa sotto i condizionamenti o le necessità della politica di uno stato» (MOLTSMANN, «Critica teologica...», 17).

¹⁰⁷ Cf. J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972; tr.it.: *Il Dio Crocifisso*, Brescia 1973.

¹⁰⁸ MOLTSMANN, «Critica teologica...», 41.

mazione sacrale dell'autorità politica; rappresenta la critica nei confronti di ogni assolutizzazione di un dato ordine storico, in quanto rimanda perennemente ad un orizzonte escatologico non compiuto; infine denuncia ogni idolatria politica, ossia ogni tentativo di costruire rappresentazioni «politiche» da venerare, a cui viene delegato il potere di decidere che invece spetta a tutti: la carica antiidolatrice del cristianesimo costituisce una radicale messa in discussione dei meccanismi della delega politica e un invito costante a realizzare una democrazia compiuta.

Ma la croce non contiene in sé solo il rifiuto di ogni divinizzazione della politica: dalla crocifissione si possono trarre anche degli elementi positivi. In essa infatti «la realtà più disprezzata dallo Stato si trasforma nella più elevata»;¹⁰⁹ ciò significa che il cristianesimo pone la realtà più disprezzata, quella della povertà e dell'umiliazione nella posizione più elevata. Ciò non significa che il cristianesimo debba condurre una battaglia politica a favore di poveri, ma che il punto di vista degli ultimi è il punto di vista da cui si può comprendere in modo autentico la realtà del mondo. È la debolezza e la povertà ad operare la salvezza e non la ricchezza e la potenza, ossia al primo posto nella società.

Anche nel pensiero di Moltmann, come in quello di Metz, è possibile cogliere una preferenza netta per un determinato modello storico: per Metz era quello della società illuministica, per Moltmann sembra esservi un «primato teologico» della democrazia, considerata come il modello di organizzazione politica più vicina al messaggio evangelico.

7. Carl Schmitt e la «Politische Theologie II»

Sulla scia di questa ripresa teologica del tema della teologia politica, nel corso degli anni Settanta vi è una ripresa di interesse anche in campo filosofico e filosofico-politico. È di nuovo Carl Schmitt a riproporre la riflessione su questo argomento con la sua teologia politica «seconda».¹¹⁰ L'intento che muove Schmitt a riprendere questa tematica è duplice, come duplice è il piano delle sue argomentazio-

¹⁰⁹ MOLTSMANN, «Critica teologica...», 43.

¹¹⁰ C. SCHMITT, *Politische Theologie*, II: *Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Berlin 1970.

ni. Sul piano teologico egli vuole criticare la concezione (che giudica «leggenda», come dice il sottotitolo della sua opera) secondo cui la teologia politica sarebbe impossibile all'interno del cristianesimo, ribadendo l'inevitabile politicità di ogni presa di posizione teologica. Sul piano filosofico vuole sottolineare come nessun sistema politico può prescindere dalla questione della propria legittimità e dunque contiene un rimando ad altro da sé.

Per riaffermare la possibilità e la legittimità di una teologia politica, Schmitt si propone di confutare la «liquidazione» della teologia politica operata da Erik Peterson trentacinque anni prima nel suo saggio sul monoteismo, ma ancora dominante nell'orizzonte filosofico e teologico contemporaneo.¹¹¹

Le obiezioni che Schmitt muove a Peterson riguardano sia il metodo che il merito della sua ricerca. Sul piano del metodo, tre sono sostanzialmente i suoi rilievi. Il primo riguarda la coerenza logica tra l'analisi e la conclusione: secondo Schmitt, Peterson si è limitato a considerare e a confutare un singolo caso concreto di teologia politica e precisamente quella di Eusebio di Cesarea, e da questa analisi è giunto alla formulazione di un giudizio universale relativo all'impossibilità di una teologia politica all'interno del cristianesimo. Si tratta – questa l'obiezione di Schmitt – di una indebita generalizzazione scorretta sul piano storico: un giudizio di tal genere avrebbe dovuto essere formulato solo a partire da una considerazione complessiva della storia del cristianesimo.¹¹²

In secondo luogo, la confutazione della teologia politica eusebiana è operata da Peterson attraverso una demolizione morale dell'autore più che attraverso un'adeguata storicizzazione.

Il terzo rilievo è di tipo terminologico: secondo Schmitt, Peterson riduce il concetto di teologia politica al parallelismo «un Dio-un re», mentre tale concetto abbraccia non solo la forma monoteistica-monarchica, ma qualsiasi forma di parallelismo tra concezione dell'ordine divino e concezione dell'ordine politico, ivi compreso dunque quello democratico.¹¹³

Sul piano teologico le obiezioni di Schmitt si fanno più sostanziose. Al centro della sua critica sta la rigida separazione operata da Pe-

¹¹¹ Negli scritti citati di Voegelin, Topitsch e Maier, critici nei confronti della vecchia e della nuova teologia politica, si cita esplicitamente il lavoro di Peterson considerandolo appunto come un dato acquisito.

¹¹² Cf. SCHMITT, *Politische Theologie*, II, 47-48.

¹¹³ Cf. SCHMITT, *Politische Theologie*, II, 57-58.

terson tra il piano della teologia e quello della politica,¹¹⁴ una separazione interpretata quasi dogmaticamente al punto che ogni commistione tra i due piani è giudicata eretica. Schmitt ritiene questa posizione del tutto insostenibile all'interno del cristianesimo, per il fatto che questa religione è la religione dell'Incarnazione, ossia del Dio che si fa uomo, dell'Eterno nel tempo. Proprio questa unità di divino e di umano, distinta ma non separata, non consente di concepire lo spazio del teologico come qualche cosa di separato e contrapposto al mondo. Certo l'Incarnazione non significa identificazione con il mondo, al contrario significa irriducibile alterità rispetto ad esso, ma è pur vero che la fede, e la comunità in cui essa si incarna, assume veste mondana, usa parole e concetti umani, occupa uno spazio nella storia, esercita un potere: «La chiesa di Cristo certo non è *di* questo mondo e della sua storia, ma essa è *in* questo mondo. Ciò significa: essa prende e dà spazio, e spazio significa qui: impermeabilità, visibilità e pubblicità (*Öffentlichkeit*)».¹¹⁵

La rigida separazione di teologico e politico operata da Peterson nel 1935 è spiegabile – secondo Schmitt – solo sul piano storico e politico. Sul piano storico tale separazione va collocata nell'orizzonte della crisi della teologia protestante contemporanea: nel momento in cui gli spazi del teologico e del politico non sono più chiaramente definiti, perché le rispettive istanze autoritative (la chiesa e lo stato) vedono minacciato il loro monopolio, si cerca di ritrovare una più chiara identità attraverso una netta separazione. Sul piano politico essa va compresa come strumento di opposizione al nazismo: la liquidazione di ogni teologia politica in ambito cristiano, suonava, nel 1935, come un netto rifiuto nei confronti di ogni tentativo di legittimazione teologica del regime nazista. E così infatti fu letta la monografia di Peterson.¹¹⁶

In questa prospettiva si vede come la stessa separazione di teologia e politica ha una precisa valenza politica, a dimostrazione della ineliminabile politicità di ogni presa di posizione teologica. Non solo. Anche nella prospettiva della radicale separazione, resta pur

¹¹⁴ Abbiamo già visto che la posizione di Peterson è in realtà più complessa, almeno dopo il 1935.

¹¹⁵ SCHMITT, *Politische Theologie*, II, 50.

¹¹⁶ Che a Peterson stesse a cuore un chiaro obiettivo politico e cioè l'opposizione al nazismo, è testimoniato dal saggio del 1947 *Existentialismus und protestantische Theologie* in cui cita Heidegger come esempio di una teologia secolarizzata che ha trasposto la decisione per Dio nella decisione per il *Führer* (cf. SCHMITT, *Politische Theologie*, II, 86-87).

sempre aperto il problema di *chi* stabilisce i confini tra i due ambiti e di chi decide sulle cosiddette «res mixtae». Il problema dell'interpretazione-decisione resta ineludibile e si manifesta come il vero problema teologico-politico: «Per l'uomo che agisce nell'autonomia creaturale, chi decide *in concreto* la questione relativa a che cosa è spirituale e che cosa mondano, e come ci si comporta con le *res mixtae* che fissano nell'interim tra la venuta e il ritorno del Signore l'intera esistenza terrena di questo essere duplice, ideale-mondano, spirituale-temporale, che è l'uomo?».¹¹⁷

Secondo Schmitt la teologia non può dunque liquidare la teologia politica, ma finisce inevitabilmente per riproporla anche quando desidera negarla. Infatti la stessa negazione teologica della teologia politica è una forma di teologia politica. È invece sul terreno della filosofia o della scienza politica che può nascere il tentativo di eliminarla, come già è emerso in alcune posizioni degli anni '50. La teologia politica potrebbe essere messa in discussione da una riduzione della razionalità politica al modello della razionalità scientifica, di quella razionalità che vuole ridurre il problema della interpretazione-decisione alla pura deduzione logica. In questo quadro il sistema politico non viene più considerato come un sistema aperto a un bisogno di legittimazione che lo trascende, ma come un sistema chiuso nell'orizzonte della propria legalità interna. Si crede cioè di risolvere la legittimità sul piano della legalità. Ma proprio l'assolutizzazione della legalità, come ha mostrato Schmitt ancora negli anni Trenta,¹¹⁸ finisce per dissolvere il sistema e per riaprire lo spazio di una nuova domanda di legittimazione.

È interessante notare come Schmitt, nel criticare quest'impostazione, metta in connessione la sua teologia politica con il tema dell'interpretazione, della ricerca dell'origine e della radice. Il problema della legittimità si trova dunque connesso a un interrogarsi sul dato, a un approccio ermeneutico che vede la realtà come segno di altro, come rimando ad una dimensione trascendente. Di fronte a questa ermeneutica del reale – che interroga il dato e ne ricerca la sua ragione e che col proprio interrogarsi trascina con sé e continuamente pone il problema della legittimità – si erge la volontà di eliminare ogni rimando e di considerare l'assenza di riferimenti dati

¹¹⁷ SCHMITT, *Politische Theologie*, II, 107.

¹¹⁸ Si veda in particolare C. SCHMITT, *Legalität und Legitimität*, München-Leipzig 1932, Berlin ²1968; tr.it. parziale: «Legalità e legittimità», in Id., *Le categorie*, 213-244.

come vera situazione di autenticità e libertà. Ma l'abbattimento di ogni rimando esterno, ossia di ogni criterio trascendente, non elimina ogni criterio in sé, poiché sempre un nuovo dio si afferma. Dietro la negazione degli dèi trascendenti si fa strada il dio della pura immanenza, dietro la negazione del rimando al passato e alla tradizione emerge il dio della assoluta novità: «vero» è ciò che è privo di riferimento ad altro ossia ciò che è nuovo, ciò che non ha legami col passato, che non si legittima di fronte a qualcun altro, ma si legittima da sé in quanto nuovo. L'ideologia del progresso diviene la nuova fonte di legittimazione.¹¹⁹

8. Il significato di «teologia politica»

Sulla base di questa rassegna di posizioni e di alcuni tentativi di classificazione,¹²⁰ si possono allora distinguere i seguenti significati del termine «teologia politica» e alcuni possibili itinerari di ricerca ulteriore:

¹¹⁹ Su questo terreno costituito dalle tematiche della legittimità e della novità con sullo sfondo il tema della secolarizzazione, si colloca il confronto con Hans Blumenberg, a cui è dedicata la postilla della *Politische Theologie* II. Cf. H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1966, e, precedentemente, Id., «"Säkularisation". Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität», in *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, a cura di H. KUHN - F. WIEDEMANN, München 1964, 240ss. Sulla concezione della secolarizzazione di Blumenberg, si veda U. RUH, *Säkularisierung als Interpretationskategorie (Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte)*, Freiburg 1980, 66ss. Sul confronto tra Schmitt e Blumenberg si vedano: W. HÜBENER, «Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über Kette und Schuss in der historischen Textur der Moderne», in *Der Fürst dieser Welt*, 57-76; R. FABER, «Von der "Erledigung jeder Politischen Theologie" zur Konstitution Politischer Polytheologie. Eine Kritik Hans Blumenbergs», ivi, 85-99; J.M. BENEYTO, *Politische Theologie als politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und zu ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, Berlin 1983, 125-132.

¹²⁰ Cf. in particolare A. DOREMUS, «Théologie, politique et science dans la problématique de la théologie politique», in *Cahiers Vilfredo Pareto. Revue européenne des sciences sociales*, 13(1978), 54-64; E. CASTRUCCI, «Teologia politica e dottrina dello Stato. Note sull'attualità del decisionismo giuridico», in *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, a cura di L. LOMBARDI VALLAURI - G. DILCHER, Milano-Baden Baden 1981, 731-754, ripubblicato in Id., *La forma e la decisione*, 103-127; I. STAFF, «Zum Begriff der Politischen Theologie bei Carl Schmitt», in *Cristianesimo...*, 701-729; E.W. BÖCKENFÖRDE, «Politische Theorie und politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis», in *Cahiers Vilfredo Pareto. Revue européenne des sciences sociales*, 16(1981), 233-243, ripubblicato in *Der Fürst dieser Welt*, 16-25; P. KOSŁOWSKI, «Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie», ivi, 26-44, specialmente 32-35; J.M. BENEYTO, *Politische Theologie*.

a) *Teologia politica come legittimazione teologica di un ordine politico*

A questa prima forma appartengono i diversi tipi di *theologia civilis*, quelli del paganesimo antico, quelli di un certo tipo di cristianità medievale o anche moderna, quelli infine di ideologie o utopie contemporanee. Queste concezioni interpretano l'ordine politico come diretta emanazione o manifestazione dell'ordine divino o comunque di un ordine necessario e finiscono così per considerare l'autorità politica come qualche cosa di appartenente alla sfera del sacro. Questa forma è più propriamente una forma di «politica teologica» o di «religione politica» e rappresenta una tentazione sempre risorgente nella storia come è dimostrato dal suo riemergere anche in orizzonti fortemente secolarizzati. Si potrebbe dire che costituisce un'inclinazione permanente dell'autorità politica che cerca in tali visioni sacralizzanti una forte legittimazione della propria esistenza.

Nel corso della storia dell'Occidente il cristianesimo ha svolto nei confronti di questa teologia politica un ruolo duplice e contraddittorio. Da un lato il suo messaggio ha rappresentato il più radicale rifiuto di ogni legittimazione sacrale del potere politico: al centro di questa interpretazione sta l'episodio evangelico del tributo a Cesare visto come netta distinzione della sfera politica da quella religiosa, nonché, da un punto di vista storico, l'atteggiamento di radicale intransigenza delle prime comunità cristiane nei confronti degli atti di culto dovuti all'imperatore. D'altro lato alcuni testi biblici (si pensi soprattutto alla *Lettera ai Romani*, 13,1) sono stati utilizzati nel corso della storia quale fonte di legittimazione sacrale di una specifica autorità politica. Questa seconda linea non si lascia eliminare molto facilmente: se da una parte è chiara la non identificazione del regno di Dio con i regni terreni, dall'altra il rapporto tra autorità politica e autorità di Dio non è teologicamente risolto dalla pura e semplice separazione delle due realtà.

b) *Teologia politica come riflessione teologica sulla politica*

Questa seconda accezione colloca il termine in un ambito squisitamente teologico ed indica ogni sforzo di individuazione degli elementi di descrizione o valutazione della realtà politica presenti nella rivelazione o deducibili da essa. Più precisamente si dovrebbe definire «teologia della politica» o «teologia politica istituzionale», comprendendo in essa sia le riflessioni dei laici o dei teologi che le indi-

cazioni normative o pastorali dell'autorità ecclesiastica. Per quanto riguarda questa seconda forma è da rilevare che la politica ha trovato spazio di considerazione da parte della teologia soprattutto – quando non esclusivamente – nel campo della teologia morale con una evidente accentuazione dell'aspetto pratico: a partire dai testi biblici l'accento è stato posto sui comportamenti del credente di fronte all'autorità politica, più che sul fondamento o sulla natura della politica stessa. Ciò ha spesso comportato una certa debolezza della capacità di «pensare» la politica da parte della teologia.

c) *Teologia politica come ermeneutica teologica
nel contesto contemporaneo*

Questo terzo significato di teologia politica, elaborato e proposto da Metz e da Moltmann, colloca anche questa forma nel campo della teologia. La «nuova» teologia politica, a differenza di quella tradizionale, non è una «teologia civile» di segno contrario, ma vuole essere una sorta di reinterpretazione del cristianesimo come forza di desacralizzazione del potere politico e di liberazione da ogni soggezione idolatrica. In secondo luogo essa si pone come una sorta di momento di «autocoscienza», attraverso cui la comunità cristiana si rende consapevole della propria storicità e quindi del proprio – consapevole o inconsapevole – ruolo politico.

Non c'è dubbio che questa proposta, nonostante i rilievi critici che sopra abbiamo formulato, abbia avuto il merito di far rinascere l'interesse della teologia nei confronti della realtà politica, sia nella sua dimensione biblica – dando vita a numerosi studi sul tema –, sia nella sua dimensione sistematica, costringendo a ripensare alcuni schemi semplificatori del rapporto fede-politica, sia infine nella sua dimensione pratica, provocando un atteggiamento di maggiore attenzione e consapevolezza nei confronti dei comportamenti storici delle comunità cristiane.

d) *Teologia politica come analogia strutturale
dei concetti giuridici e dei concetti teologici*

È questo il significato che Schmitt utilizza a partire dalla sua *Politische Theologie* del 1922. La teologia politica, secondo questa accezione, appartiene al campo della scienza giuridica, o, per usare l'espressione dello stesso Schmitt, alla «sociologia dei concetti giuridici».

L'analogia di cui parla Schmitt si colloca su due piani diversi: il primo è quello storico, il secondo è quello sistematico. Dal primo punto di vista la teologia politica vuole mostrare come i concetti della moderna dottrina dello stato sono concetti teologici secolarizzati, sono cioè concetti presi a prestito dall'ordine divino e applicati all'ordine mondano. Non si tratta, è bene sottolinearlo, solo di un problema terminologico, per cui una parte del lessico teologico sarebbe trapassato nel lessico politico. Se così fosse sarebbe agevole dimostrare che più antico è il processo inverso, ossia l'utilizzo di concetti sociali e politici per descrivere la realtà di Dio. Si tratta piuttosto di una secolarizzazione di concetti, ossia di contenuti ideali appartenenti originariamente al mondo teologico, e poi utilizzati per esprimere forme, relazioni, attività tipicamente umane. Questa intuizione non è di per sé una novità introdotta da Schmitt: per restare al Novecento si può ricordare l'antecedente illustre, e certo illuminante per lo stesso Schmitt, di Max Weber. Essa resta in ogni caso, come è comprovato da numerosi studi storici, un utile strumento di analisi della realtà storica.

Dal punto di vista sistematico l'analogia riguarda l'insieme delle relazioni intercorrenti tra gli elementi di un sistema (si pensi, per fare un esempio, all'analogia tra la relazione miracolo-legge di natura e la relazione stato d'eccezione-situazione normale). Ciò che qui interessa non è la derivazione dei concetti, ma la loro corrispondenza sistematica, ossia il parallelismo esistente, all'interno di una stessa epoca, tra il modo di concepire l'ordine divino e quello di concepire l'ordine politico. L'esistenza di questa corrispondenza non postula affatto la derivazione delle concezioni politiche da quelle teologiche o metafisiche, ma solo e unicamente l'analogia della loro forma. Tale *forma*, più che essere la forma di una *sostanza*, è piuttosto la forma di una *relazione*, come ad esempio la relazione tra ideale e reale, tra soggetto e realtà, tra pensiero ed essere, tra volontà e ragione, tra decisione e norma. L'affermazione dell'analogia inoltre non cancella la distinzione dei piani: il parallelismo tra le forme non esclude, anzi presuppone, la distinzione degli oggetti cui tali forme si applicano. Anche questa seconda intuizione si trova in altri autori oltre allo stesso Schmitt, come ad esempio Ernst Troeltsch. E anche questa è stata, sia pure con il rischio di pesanti forzature sul piano storico, un utile strumento ermeneutico.

e) Teologia politica come ermeneutica del politico

È proprio lo studio dell'analogia tra teologico e politico sul piano sistematico a mettere in questione questo ultimo significato di teologia politica. Se infatti il politico è analogo al teologico, è inevi-

tabile domandarsi se anche nell'ordine politico si trovi una realtà che trascende l'ordine stesso, una realtà trascendente che è *data* e non costruita artificialmente. È questo nocciolo trascendente della politica, questa «teologicità» del politico, questa irriducibilità del politico alla propria dimensione immanente che fa problema e che costituisce l'elemento più stimolante delle provocazioni contenute nelle riflessioni di autori del Novecento come Eric Voegelin e Carl Schmitt. Sono questi autori che ripropongono una questione «messa tra parentesi» all'interno della filosofia e della scienza politica.¹²¹

Non si tratta qui di riaffermare la natura sacrale della realtà politica, come nella «teologia civile», ma di prendere atto di come proprio la mondanità del politico sveli il suo rimandare ad altro. È infatti interessante notare come questo elemento di trascendenza del politico sia emerso non da riflessioni teologiche, ma da studi «scientifici».

Questo nocciolo «teologico» si rivela in particolare a proposito del problema della legittimità del sistema politico. Abbiamo già notato, a proposito della «teologia civile», come ogni sistema politico, non solo nell'antichità ma anche nell'età contemporanea, tenda a utilizzare elementi sacrali o sacralizzanti ai fini della propria legittimazione. La legalità interna del sistema non gli è sufficiente. Si può certo interpretare tutto questo come una tentazione «demoniaca» presente in ogni potere, ma proprio questa interpretazione, lungi dal ricondurre il problema ad una presunta malvagità umana, finirebbe per riproporlo in tutta la sua densità. Il bisogno di legittimazione non esprime il tentativo di mascherare ideologicamente i rapporti di forza esistenti, esprime invece la non conclusività di ogni sistema, la sua apertura ad altro, il suo rimando ad una istanza che possa in qualche modo essere ritenuta «vera». Questo insopprimibile bisogno di legittimazione esprime il riferimento costitutivo di ogni potere ad una verità. Nessun sistema può essere assolutamente neutrale, in quanto esso si costituisce a partire da un nucleo di verità ritenute tali.

Ciò non significa ovviamente che l'ordine politico sia l'ordine della verità: un'identificazione di questo genere farebbe slittare que-

¹²¹ L'espressione «messa tra parentesi del problema di Dio» all'interno della scienza politica è di A. BRECHT, *Political Theory. The foundations of twentieth-century political thought*, Princeton 1959, 1970, 456ss. Su questo si veda anche BÖCKENFÖRDE, «Politische Theorie», 16-17.

sto ultimo significato di teologia politica su quello iniziale di teologia civile. Un legame diretto tra politica e verità non può che riproporre visioni sacralizzanti e intolleranti. E tuttavia è chiaro anche che la semplice e nuda separazione degli ambiti non risolve, come abbiamo visto, il problema.

In questa prospettiva appare interessante e ricco di possibili sviluppi un ripensamento del tema dell'*analogia*. L'analogia può rappresentare una strada alternativa rispetto alle due possibilità dell'identità e della separazione. La concezione tradizionale dell'analogia presupponeva un ordine metafisico gerarchicamente concepito, caratterizzato da una congruenza tra i due ambiti che la ragione poteva individuare e percorrere. Quest'ordine metafisico appare oggi difficilmente riproponibile in questi termini, così come questo modello di ragione stenta a resistere alla critica. È allora possibile ripensare l'analogia nell'età della differenza? Ripensare a un ordine colto nelle forme più che nei contenuti, avvertito nell'orizzonte simbolico più che nelle deduzioni razionali, custodito e realizzato nella coscienza più che nelle strutture? Attorno a questi interrogativi si gioca, almeno in parte, la possibilità di un ripensamento in positivo del problema della «teologia politica».

RELAZIONI

**POVERTÀ E RICCHEZZA DEL POLITICO
NEL MODERNO.
NOTE SUL RAPPORTO TRA POLITICA,
TEOLOGIA E UTOPIA**

FRANCESCO TOTARO

1. La falsa modestia della pratica politica

La questione che vogliamo affrontare nasce da una constatazione o da un timore immediati: la politica, in molti settori del pensiero e della prassi contemporanea, non fa mistero della propria tendenza a riporre in se stessa le giustificazioni davvero attendibili della sua impostazione e delle sue procedure. Gli investimenti della politica che partono da lontano e al di fuori di essa sembrano infrangersi sulla sua scorza dura e impenetrabile. E ciò tanto più quanto meno la politica appare dotata di contenuti forti e quanto meno traguarda a mete ambiziose; e proprio quando il suo linguaggio perde ogni solennità e si mostra sempre più aperto alle contaminazioni espressive e simboliche più disparate (dalle strapaesane majorettes di festival similtipopolari alle sofisticate strutture di faraonici congressi).

Si potrebbe dire che la durezza della politica oggi fa tutt'uno con la sua flessibilità. Tutto, o quasi tutto, può diventare materia dello scambio politico, purché sia capace di accrescere consenso, potere e autorità. Le operazioni dello scambio politico sono così in grado di vantare un titolo di legittimità se si traducono in incremento di potere e autorità. Da dove tali risorse provengano può anche essere secondario. In fondo la ricerca dell'*amico*, dovunque si trovi, ha connotato il profilo quotidiano della politica molto più della definizione e individuazione del *nemico*.

Nella sua pratica dimessa e insieme onnipervasiva la politica acquisisce ed esibisce però il suo carattere davvero sistemico: la capacità di trattare con tutti e di inglobare tutto purché ne derivi un vantaggio di potere e autorità. Qui la *secolarizzazione* della politica sembrerebbe approdare al culmine dell'efficienza della *macchina* politica, ben piantata in se stessa proprio in quanto spregiudicata e libera da presupposti o vincoli esterni. L'efficacia del funziona-

mento della macchina coincide con la semplicità dei suoi principi. Una politica povera di principi viene – così si crede – ad essere la più ricca di risultati.

2. La crescente difficoltà di decidere: «riteologizzare» la politica?

Senonché, la nostra attuale messa in questione della politica nasce proprio da un *disagio* che non sono la filosofia – o la teologia – a esportare nella politica; un disagio che la politica patisce *in se stessa* anche se di esso appare immediatamente prosperare. Il disagio è quello che deriva dalla difficoltà, sempre più crescente, della *decisione*. E questo non per inabilità o pigrizie soggettive, che potrebbero essere sanate – come si ritiene da parte di alcuni – con terapie di decisionismo energico, ma perché non si riesce a pensare e fare una politica che si tematizzi e definisca in relazione a *casi* posti come *decisivi*. A rincarare la dose, l'arte del fare politica, oggi, sembra piuttosto consistere nel tenersi il più possibile a distanza dal caso decisivo, nel fare un uso «minaccioso» del riferimento ad esso e nel ricorrervi solo dopo averlo abbondantemente disinnescato dalla sua carica dirompente e dirimente (le crisi politiche avvengono così come «colpi alle spalle» incomprensibili e non come mutamenti sostanziali di linea).

Si vuole vincere senza conflitto anche perché non si sa su che cosa e per che cosa dichiarare francamente un conflitto.

Se non si è in grado di individuare casi che si possano assumere come decisivi, in cui ne va delle «ragioni del vivere e del morire», sarebbe solo decisionismo astratto, velleitario e strumentale oppure *spettacolo* il proclamare conflitto ciò che è un confronto sulle sfumature.

Intendiamoci, qui non si vuole disconoscere la positività della sdrammatizzazione del conflitto politico e della deideologizzazione di questioni ricalibrate in chiave di fisiologia del sistema. Si vuole invece chiaramente affermare che una politica così ridimensionata – come è quella che si è venuta determinando nel contesto occidentale e nel nostro orizzonte nazionale in particolare – rischia di non cogliere nella *forma* politica problemi e materie della convivenza che non si prestano a entrare nel calcolo del vantaggio immediato del potere e della autorità e che pure sono determinanti per la sua qualità essenziale. Sottodimensionandosi, la politica rischia di passare dalla ideologizzazione per eccesso a una ideologizzazione, per così

dire, per difetto, consistente in un *mancato riconoscimento di compiti* e in una *non assunzione di responsabilità*. Una politica, insomma, priva di *obiettivi* e di *impegni* per i quali schierarsi ed essere in grado di fare delle scelte.

Ha scritto recentemente Mario Tronti: «oggi non sta di fronte a noi la necessità di una neutralizzazione dei contrasti, ma semmai quella di una riapertura dei conflitti, magari non più come *bellum contra hostem*».¹ E ancora: «In questo senso (e cioè nel senso della neutralizzazione dei contrasti) la spoliticizzazione, sulla base delle categorie del moderno, è già avvenuta: e non sappiamo calcolare quanto sia irreversibile. Dobbiamo assumere noi, come filosofia dell'avvenire, il progetto di una riteologizzazione dei concetti secolarizzati?».

Arrivati al culmine della secolarizzazione dei concetti della politica, che coincide paradossalmente con la spoliticizzazione o il venir meno della decisività della politica, si tratta dunque di riteologizzare? E che cosa può voler dire, oggi, riteologizzare? Quale gravidanza pratica può essere contenuta nella metafora della riteologizzazione?

3. Pensatori politici «regolari» e «irregolari» nella vicenda del moderno

Per rispondere a questa domanda in misura adeguata, dovremmo intraprendere una trattazione sistematica e, insieme, puntuale. Qui, più semplicemente, ci limiteremo a seguire alcune piste di riflessione lungo le linee di intreccio tra politico e teologico (stimolati anche dal ricco e rigoroso *Dossier* di Nicoletti, specie nella parte finale).

In primo luogo: come il teologico ha influito sul politico, cioè sulla determinazione concettuale e strutturale della politica, lungo l'arco della modernità. Naturalmente, abbiamo davanti a noi i percorsi tracciati dalla nota teorizzazione di Carl Schmitt, che non ci consentono di procedere a briglia sciolta. Non vorremmo nemmeno, però, restare completamente legati al giro della sua macina e ci proponiamo, perciò, di allungare la corda che ci vincola al confronto con lui.² Cavalcando Schmitt e le sue categorie ci mettiamo certa-

¹ M. TRONTI, «Oltre l'amico-nemico», in *Bailamme*, (1987)2, 43.

² Sulla recezione di Schmitt nel contesto italiano v. C. GALLI, «Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978). Storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica», in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 9(1979)1, 81-160; dello stesso autore v. pure la «Presentazione» di C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma*

mente in grado di disegnare il sistema delle «regolarità della politica». Sull'onda di Schmitt, come ha scritto Gianfranco Miglio, «forse è ormai possibile tentare – con una ipotesi più generale circa la struttura e la dinamica della “sintesi politica” – l'unificazione, in un solo e comprensivo sistema, delle “verità parziali” di Tuciddide (la “regolarità” della ricerca del dominio “esterno”), di Machiavelli (la “regolarità” degli egoismi concorrenti), di Bodin (la “regolare” presenza in ogni sistema politico del capo decisivo), di Hobbes (il “regolare” carattere fittizio di ogni comunità e la radice ultima della rappresentanza politica), di Mosca e Pareto (la “regolarità” della classe politica), di Tönnies (la “regolarità” delle antitesi comunità-società), di Weber (la “regolarità” delle forme ideologiche di legittimazione), e infine di Schmitt (la “regolarità” della contrapposizione “amicus-hostis”))».³ Tutto regolare quindi, verrebbe da dire. Senonché, nell'arco dello sviluppo del politico moderno, si dà, insieme al catalogo delle regolarità, il catalogo più sommerso ma non cancellabile delle irregolarità. Accanto e in parallelo ai pensatori politici regolari marciano, spesso non visibili perché procedono lungo una sorta di filone carsico, i pensatori politici irregolari. Non è casuale, tanto per incarnare questo nostro discorso in un esempio fin troppo facile, che all'incirca nel tempo in cui viene alla luce il *Principe* di Machiavelli (scritto nel 1513, uscito a stampa nel 1532) gli fa da *pendant* l'*Utopia* di Tommaso Moro (pubblicata nel 1516).

Allora, mettiamo le carte allo scoperto. Se influsso del teologico v'è stato nella costruzione del politico nella modernità, esso non si è espresso in modo univoco e lungo una direzione unilaterale, pur a partire da una matrice comune.

4. La duplice declinazione dell'idea di salvezza

Questa affermazione merita un chiarimento e un approfondimento. La matrice teologica comune del politico moderno può essere considerata, innanzitutto, l'idea di salvezza. Essa è, con tutta evidenza, lo sfondo onnipresente del contratto sociale di Hobbes.⁴

politica, Milano 1986, 3-27 e la «Introduzione» a C. SCHMITT, *Scritti su Thomas Hobbes*, Milano 1986, 1-42.

³ G. MIGLIO, «Presentazione» a C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, Bologna 1988 (rist.), 13.

⁴ N. MATTEUCCI, *Alla ricerca dell'ordine politico*, Bologna 1984, 119s: «... la scienza politica di Hobbes non è certo neutrale; dietro la corazza logica del *De Cive* si agitano profonde passioni politiche che poi straripano nel *Leviathan* ed esplodono nel *Behemoth*: il *Leviathan* – nonostante le sue premesse razionali – è dominato dal

L'idea della *salus* e della *pax* è per lui la leva risolutiva dello stato di *bellum omnium contra omnes*. Potere e autorità sono perciò chiamati a rappresentare, in modo essenziale e ultimamente fondativo, l'idea della salvezza. A partire da questa base essenziale si legittimano sovranità esclusiva o assoluta e forma istituzionale autoritaria. Ma già la «puissance absolue et perpétuelle» che Jean Bodin attribuisce al sovrano nel libro I della *Repubblica* è, come si sa, in funzione della pacificazione e della salvezza civile.

D'altra parte, che il paradigma della salvezza stia in cima anche ai costruttori di utopie agli inizi della modernità può essere detto con certezza ancora più granitica.

Tirando le somme di questo chiarimento si può dire che il politico moderno, agli effetti della sua costituzione, si viene definendo intorno al riconoscimento della decisività della *salvezza* come *problema urgente* della convivenza civile.

Il paradigma della salvezza viene, però, diversamente declinato nel filone del pensiero politico della ricerca delle *regolarità* o, se si vuole, dell'*ordine reale* e nel filone del pensiero politico della ricerca utopica o dell'*ordine solo sperabile* (se non proprio impossibile).

5. La salvezza senza trascendenza

Lungo la curvatura del politico delle regolarità, il riconoscimento della decisività della salvezza viene inesorabilmente decantato delle sue valenze di trascendenza ontologica e di trascendimento storico. Il quadro della salvezza realizzabile, quella che interessa al politico delle regolarità, è inevitabilmente il quadro della salvezza biologica: l'evitare che la convivenza si trasformi nella prevaricazione e nella soppressione reciproca. Questa riduzione inevitabile della salvezza al livello delle garanzie di sicurezza vitale è d'altronde resa necessaria dal pericolo che un'interpretazione ricca ed eccessiva della salvezza trascini con sé conseguenze distruttive proprio sul piano della certezza esistenziale (certezza di vita). Solo in una intesa sul significato *minimale* della salvezza è dato di raggiungere un criterio universalistico che spiani la via alla autorevolezza del politico. Perciò, il politico moderno ha bisogno di assumere in sé l'idea teologica

mito, il tono è quasi biblico, la cifra – sin dal frontespizio – allegorica, la spinta di fondo profetica. Le passioni politiche di Hobbes sono tutte connesse alla guerra civile: politica e religiosa».

di salvezza, ma, al tempo stesso, ha bisogno di decapitare la rappresentazione della salvezza dei suoi significati eccessivi e quindi della sua proiezione in una sfera di trascendenza riguardo alla quale, al posto della intesa realizzabile, subentrerebbe la discordia radicale.

La salvezza viene allora incorporata nel raggio della potenza del sovrano terreno e depurata dei suoi connotati di trascendenza. La *imago Dei* deve essere rimpiazzata dalla *imago principis*.

Infatti, se il riferimento all'*imago Dei* può scatenare la guerra, il riferimento alla *imago principis* e alla sua sovranità assoluta può garantire la pace.

Il destino di secolarizzazione e di immanentizzazione della vicenda politica nel moderno, nel suo filone prevalente, è perciò già inscritta nella modulazione delle sue battute iniziali. Questo destino, inoltre, non può non delinearci come destino *virtuoso* e *progressivo* (virtuosamente progressivo), dal momento che il rischio del politico nella trascendenza teologica è temuto come fattore di delegittimazione e destabilizzazione e come *minaccia di stravolgimento delle regole*. A questo proposito, non penso che si possa scambiare la prerogativa di trascendenza della decisione del sovrano rispetto all'impianto normativo e legislativo – su cui ha messo l'accento Schmitt⁵ nell'interpretazione di Hobbes – come un *permanere* nell'alone della trascendenza teologica.

Piuttosto, ciò mostra che la trascendenza teologica, con le sue figure e i suoi simboli, viene continuamente drenata nel consumo di una sovranità immanente e secolarizzata. Il giacimento teologico del politico si assottiglia fino a farsi inconsistente. Al termine del processo la legittimazione del politico dovrà affidarsi sempre più al consenso derivante dall'offerta di beni e risorse materiali di natura particolare: la logica dello scambio politico, di volta in volta verificabile e controllabile, è il supporto di un dispositivo che si riproduce in chiave empirico-pragmatica.

6. Il coefficiente etico compatibile con la politica

Ma oltre alla metabolizzazione (ed espunzione) del teologico, il politico moderno, in quanto costruzione di regole per la convivenza

⁵ C. SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg 1938, tr.it.: in ID., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di GALLI.

ordinata, è costretto a un'altra *riduzione* o messa tra parentesi: quella dell'*etica*. La politica, cioè, non può essere per la vita buona: costruzione dell'ordine (degli stati ben ordinati, diceva Machiavelli) e edificazione etica si escludono. Gli Stati non si mettono in ordine né con i «paternostri» né con la benevolenza o i pii sentimenti, ma sapendo «bene usare» la «golpe» e il «lione».⁶ L'uomo politico non può coltivare la presunzione di essere uomo etico, tranne a ricavarci la sua peculiare nicchia etica nella stessa accettazione del suo congelamento dall'etica. Ciò è sinonimo del sacrificio personale alle potenze demoniache del politico, come evidenzierà Meinecke,⁷ oppure, come sottolineerà Weber, della coerenza non ai valori (dei quali chi agisce politicamente non può comunque fare a meno, pena il non riuscire a indicare una *causa* nella quale aver fede), ma piuttosto alle esigenze dettate dal calcolo dei mezzi effettivamente disponibili: l'etica della responsabilità.⁸

Ma la vicenda del rapporto tra il politico e l'etico non è isomorfa a quella del rapporto tra il politico e il teologico. Infatti, se all'inizio dell'impresa politica moderna il politico è costretto a ostracizzare l'elemento etico per non disattendere i suoi scopi propri, successivamente, all'interno dell'interpretazione secolarizzata della salvezza di cui prima s'è detto, esso registra e recepisce connotazioni via via crescenti di sostanza etica, formalizzandole nel linguaggio dei diritti fondamentali e altresì nelle formulazioni normativo-legislative.

Certo, l'etica che il politico moderno può recepire non è quella delle virtù classiche e, quindi, non è nemmeno l'etica che conduce alla vita buona e, per questo, felice o beata.

⁶ N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, cap. XVIII: «Dovete, adunque, sapere come sono dua generazioni di combattere: l'uno con le leggi, l'altro con la forza: quel primo è proprio dello uomo, quel secondo è delle bestie: ma perché el primo molte volte non basta, conviene ricorrere al secondo. Pertanto, a uno principe è necessario sapere bene usare la bestia e l'uomo». (citiamo dalla ed. con introduzione e commento di T. ALBARANI, Milano 1986, 76). Il «segretario fiorentino» non ignora certo l'importanza dell'uso delle leggi per la costruzione politica; ritiene però che le leggi, la parte umana dell'agire politico, non ne siano l'elemento puntualmente risolutivo.

⁷ F. MEINECKE, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München-Berlin 1924; tr.it., di D. SCOLARI: *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, Firenze 1970: si veda in particolare il vivace profilo di Federico il Grande, nel quale il sacrificio al potere coercitivo della «pura e rigida ragion di Stato» si fuse con la «volontà di vita di una superba personalità» (ivi, 288) e la condusse a subordinare al principio di potenza gli ideali umanitari della politica illuministica.

⁸ M. WEBER, *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*, Berlin 1919; tr.it., di A. GIOLITTI, con «Nota introduttiva» di D. CANTIMORI: *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino 1977, 109ss.

L'etica entra a costituire la fisionomia del politico, come si spiega nella modernità, nella misura in cui non deborda dall'*orizzonte della vita conforme al benessere*, vale a dire dall'orizzonte laicizzato della salvezza.

Basterebbe seguire le linee di evoluzione della concezione contrattualistica dello Stato e della politica per vedere come il programma contrattualistico (si pensi ad esempio al passaggio da Hobbes a Locke a Rousseau e a Kant) sia caratterizzato dal riempimento successivo di elementi morali che rendono sempre più ricco e partecipabile il «testo» del contratto medesimo.

In tal modo il concetto di sovranità si stempera dallo schema monarchico iniziale nell'accordo di parti che non abdicano ai loro *diritti*, ma piuttosto ai loro *interessi*.⁹

Poiché tra gli interessi particolari la visione contrattualistica mette anche le concezioni del mondo o i fini riguardanti i piani di vita di cui ciascuno è portatore, l'eseguibilità del contratto esige necessariamente la loro neutralizzazione. Il coefficiente etico compatibile con il «contratto», coincidente con la giustizia intesa come equità, è quello della generalizzabilità delle posizioni di cui ciascuno è portatore. Tutto ciò porta a escludere dal bene comune contrattabile, sul quale l'accordo è possibile, istanze etiche che trascendono le condizioni di libertà o di libera disposizione di se stessi, a partire dalle quali ciascuno dovrebbe potere realizzare successivamente i propri piani personali di vita senza imporli agli altri e senza subirli dagli altri.

7. La scarsità non è più un deterrente efficace

Si può ritenere una accettazione così *procedurale* dell'etica, da parte del politico, come condizionata in radice da un vizio di insuperabile formalismo.

Il contrattualismo, compreso il neo-contrattualismo, sarebbe allora il parto dell'astrattezza della cultura illuministica.

In realtà, una volta aperto il terreno delle condizioni di libertà da garantire a tutti e a ciascuno, si pongono le premesse effettive di

⁹ Per una presentazione storica complessiva resta valido J.W. GOUGH, *The Social Contract. A Critical Study of its Developments*, London 1936; tr.it., di R. CASADEI: *Il contratto sociale*, Bologna 1986. Vedi pure N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia. Una difesa delle regole del gioco*, Torino 1984 e S. VECI, *La società giusta. Argomenti per il contrattualismo*, Milano 1982.

una rivendicazione di diritti e di *chances* di vita per soggetti in carne e ossa, prima ai margini del patto societario o addirittura esclusi da esso. La storia della democrazia di massa e dello Stato sociale si colloca appunto nella traiettoria del processo di acquisizione, garantito insieme dalla mobilitazione dei soggetti e dalla recezione normativa, di diritti al benessere e alla prosperità.¹⁰ Su questo piano, cioè della conquista dei diritti di cittadinanza, il progetto illuministico è rimasto tutt'altro che astratto; piuttosto, come direbbe Habermas, è rimasto incompiuto.¹¹

L'incompiutezza del progetto illuministico di giustizia o di equità sociale denuncia però, a ben vedere, anche la sua *estenuazione*. Si tratta della estenuazione o della evanescenza del presupposto di fondo del progetto. Quest'ultimo risiede nella circostanza che i soggetti del patto sociale sono disposti ad accordarsi in un contratto in quanto *egualmente* incalzati da una situazione di *scarsità*. La minaccia della scarsità,¹² che è il male da evitare o dal quale garantirsi, spinge all'accordo. Si dà quindi ancora una volta il caso più o meno consapevolmente assunto come *decisivo*, il quale agisce come *vis a tergo* della coesione politica grazie a cui l'accordo è possibile. La scarsità o il timore della scarsità, da cui ciascuno si sente incalzato, si pone insomma come la condizione *socialmente trascendentale* dell'accordo.

Ora, è proprio il carattere trascendentale di tale condizione a essere venuto meno nella vicenda civile del post-illuminismo. Nonostante da più parti non si sia mancato di avvertire intorno ai «limiti dello sviluppo» e all'esito di scarsità sociale che ne deriva, l'esperienza immediata della scarsità non è più di appannaggio universale. Dopo tutto l'Amazzonia... è lontana.

La scarsità e la sua minaccia sono diventati un *deterrente* debole o, per lo meno, *remoto* per i soggetti vincenti della storia. Un'etica pubblica fondata sulla paura della scarsità non ha perciò i numeri per fare molta strada, se non viene corroborata da motivazioni di natura ben altrimenti positiva. È pertanto un errore pensare che,

¹⁰ Vedi J. ALBER, *Vom Armenhaus zum Wohlfahrtsstaat. Analysen zur Entwicklung der Sozialsicherung in Westeuropa*, Frankfurt am M. 1982, tr.it., di H. SEUFERT con revisione di A. PAPPALARDO: *Dalla carità allo Stato sociale*, Bologna 1982; *Welfare State. Problemi e alternative*, a cura di G. ROSSI e P. DONATI, Milano 1985; R. DAHRENDORF, *Fragmente eines neuen Liberalismus*, Stuttgart 1982, tr.it., di M. SAMPAOLO: *Per un nuovo liberalismo*, Roma-Bari 1988.

¹¹ J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am M. 1985; tr.it., di E.E. AGAZZI, *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari 1982.

¹² VECA, *La società giusta*, 53, parla più propriamente di una scarsità moderata.

anche se non intervengono *motivazioni positive* al bene pubblico, possa comunque permanere la disponibilità all'accordo e al contratto sociale. L'etica del contratto sociale esige alle sue spalle un'*etica del riconoscimento reciproco*, fondata sull'ideale della condivisione di una pienezza antropologica per tutti accessibile. Altrimenti si frantuma nella microconflittualità degli egoismi concorrenti; a meno che non ci si voglia affidare ai prodigi della smithiana mano invisibile o alla ricomposizione in uno spirito oggettivo di marca hegeliana.

8. Salvezza e utopia comunitaria

Abbiamo delineato fin qui il percorso del rapporto tra politica e teologia e tra politica ed etica nella vicenda del moderno. Abbiamo inteso esporre gli esiti di *svuotamento del teologico* e di *estenuazione dell'etico* cui si perviene, pur senza ignorare l'importanza delle costruzioni storiche alle quali lo svuotamento del teologico e l'estenuazione dell'etico hanno condotto.

Ora – riprendendo la nostra metafora iniziale – come è possibile «riteologizzare» in queste condizioni? Dove può essere cioè rinvenuto il luogo di una trascendenza storicamente efficace e, insieme, non inghiottita dalla storicità?

A questo punto il nostro discorso può rivolgersi a quello che abbiamo chiamato il filone irregolare o carsico del politico moderno.

Ciò che ci interessa mettere a fuoco è che, nel versante utopico¹³ della elaborazione politica della modernità, il paradigma della sal-

¹³ È noto che la nozione di utopia è stata sottoposta a critiche aspre per la sua presunta pretesa di pianificazione del rapporto sociale e di chiusura al futuro storico (in particolare Karl Popper, affrontando il tema negli «anni terribili» dal 1938 al 1943, intese consacrare in un titolo quasi proverbiale quale *La società aperta e i suoi nemici*, tr.it., Roma 1973, il dissidio insanabile tra democrazia e «ingegneria sociale utopica»). L'idea utopica è stata così gravata dei caratteri che proprio la riflessione più matura su di essa aveva contribuito a scrostare con rigore concettuale, configurandola correttamente come tensione a una totalità mai esauribile (v. l'opera del 1929 di K. MANNHEIM, *Ideologia e utopia*, tr.it., Bologna 1985; sul versante della riflessione di ispirazione cristiana cf. V. MELCHIORRE, *La coscienza utopica*, Milano 1970 e I. MANCINI, *Teologia ideologia utopia*, Brescia 1974). Non è però difficile riconoscere che la disamina storica dell'utopia, da Moro e Campanella fino a un Ernst Bloch, mostrebbe incongruenze anche vistose rispetto alla sua figura tipico-ideale; del resto, se non si mette sempre in questione nelle sue versioni determinate, l'utopia ristagna nell'ideologia. Per un esame recentissimo v. A. MAFFEY, *L'utopia della ragione*, con «Presentazione» di L. FIRPO, Napoli 1987, utile, a nostro avviso, per capire gli aspetti più discutibili dell'utopia e il loro nesso con la *distopia*).

vezza non è stato vincolato innanzitutto alla funzione di legittimazione della sovranità e quindi non è stato piegato entro una curvatura verticistica.

Nelle teorizzazioni dell'utopia è prevalente una versione «orizzontale» della immagine della salvezza: essa si gioca nella rete dei *rapporti interpersonali di comunità* e non è messa a disposizione di una autorità che la esercita dall'alto. Il compito di salvezza è così assunto, nello spirito dell'utopia, come costruzione quotidiana di soggetti eguali e non viene ceduto o espropriato a favore della soggettività assoluta del sovrano.

Si ricorderà – per limitarci a un esempio eminente – che fra gli abitanti di Utopia, nella narrazione che Tommaso Moro affida a Itlodeo, non si rispettano le leggi e le usanze perché c'è la paura che *tiene a freno*¹⁴ ma, invece, per «religiosa dedizione». ¹⁵ Quella dedizione o «spirito religioso» spinti dal quale, secondo l'enfatico racconto di Itlodeo, «tutt'altro che pochi [...] trascurano la cultura umanistica, non hanno ombra di interesse per le scienze, non si concedono pause di raccoglimento studioso [noi diremmo più semplicemente: non si lasciano assorbire dagli specialismi], convinti che la felicità che ci aspetta dopo la morte si guadagni soltanto con l'operosità e le buone azioni verso il prossimo. Perciò alcuni assistono i malati, altri riparano le strade, spurgano i pozzi, restaurano i ponti, scavano terra, sabbia, sassi, abbattono e segnano [*sic* per “segano”] tronchi, trasportano in città sui carri legname, granaglie e altre derrate, e si comportano come servi, faticando peggio che se fossero schiavi, non solo in servizio pubblico ma anche di privati». ¹⁶ Rischio di stakanovismo a parte, ciò che qui si tratta di cogliere è la tematizzazione di una forma di convivenza nella quale la rappresentazione della salvezza mobilita *l'impegno civile dal basso* e non si deposita nell'aura del potere.

9. Una digressione doverosa sul marxismo e l'utopia

Ma *Realpolitik* e utopia non hanno forse già messo alla prova fin troppo il loro potenziale di congiunzione? Cosa rappresentano, in modo speciale, il marxismo e i sistemi istituzionali che ad esso si

¹⁴ T. MORO, *Utopia*, tr.it. a cura di L. FIRPO, Napoli 1979, 289.

¹⁵ MORO, *Utopia*, 226

¹⁶ MORO, *Utopia*, 293s.

sono richiamati se non il progetto di portare a dis-soluzione la politica nelle forme della convivenza comunitaria? Nella storia della modernità il marxismo, in effetti, si è assunto il compito *abnorme* di superare l'ordine politico già esistente attraverso una ipertrofia provvisoria della sua rilevanza, ritenuta risolutiva nella instaurazione di nuovi rapporti sociali affrancati dal dominio e dall'antagonismo. Insomma, si trattava di andare oltre la politica attraverso la politica stessa, addirittura chiamando le forme statuali del politico a darsi la massima compattezza possibile prima di votarle al loro deperimento irreversibile.¹⁷ far lavorare la politica al proprio annullamento e, in particolare, lanciare la potente macchina statuale contro se stessa (la «dittatura del proletariato» come la fine di ogni dittatura possibile). La *storia nuova* si affidava ai portenti di una dialettica, se così si può dire, lineare. Gli esiti del progetto *abnorme* espressi dal marxismo realizzato ci insegnano almeno due «verità effettuali» difficilmente ricusabili. La prima è che l'ipertrofia della politica da provvisoria diviene (o non riesce a non divenire) definitiva. La dimensione statale, declinata in tutta la sua potenza, oppone al rischio del proprio deperimento il deperimento coatto o la messa in minorità dei soggetti della relazione sociale (fino a quando non suscita la crisi di rigetto). L'altra inoppugnabile verità, soggiacente alla quasi banalità della prima, è che lo statuto specifico della politica non è un incidente o un arbitrio della società capitalisticamente determinata bensì una costante con la quale anche la storia nuova è chiamata a fare i suoi conti.

Non si tratta allora di scavalcare la politica e le sue istituzioni, né di cavalcarle per poi abbandonarle al loro destino negativo di generatrici ormai superflue della nuova società, ma di guidarle secondo *regole e misure*.

Marx non voleva certo essere un pensatore «utopico»; la sua previsione «scientifica» del superamento della politica ha però dato adito nel marxismo, o più propriamente nel marxismo-leninismo, a un vero e proprio corto circuito tra l'enfasi della realtà statale e

¹⁷ Sul cattivo rapporto tra politica e metapolitica e sui motivi della loro ricorrente «inversione», che a partire dai filosofi dell'idealismo esplode poi nella posizione marxiana, cf. l'analisi fortemente critica di E. VOLLRATH, *Il politico: definizione e paradigmi di razionalità*, in *La razionalità pratica. Modelli e problemi*, a cura di E. BERTI, Genova 1989, 203-234 (vi si trova una interessante demarcazione semantica del «politico» rispetto alla «politica», dove il primo termine assume una connotazione essenziale-normativa, ma concretamente situata).

l'utopia della sua scomparsa. Il marxismo politico si è alimentato tenacemente nel mito di una politica legittimata nelle sue durezza in quanto – così si riteneva – un tenue velo la separava dall'essere già oltre la politica. Dietro quel velo squarciato noi vediamo di nuovo l'appello non all'oltrepassamento ma alla *trasparenza* della politica. Per questo non si può non convenire sulla inevitabilità di portarsi oltre l'orizzonte del marxismo (anche da parte di chi ne ha raccolto l'eredità). Ciò vuol dire *trasformare la politica permanendovi*.

10. Trascendenza e verità del politico

Com'è possibile? La domanda ritorna ancora una volta sulla tensione utopica che può animare la politica. Qui si riaprono gli interrogativi.

Queste riflessioni non hanno tutta l'aria di essere solo edificanti? E poi dove andare a cercare l'oro colato dell'utopia nella società complessa o colonizzata dagli imperativi sistemici dell'economia e del potere? Da dove una convivenza quotidiana improntata anch'essa o pesantemente segnata dal calcolo dei vantaggi immediati ed egoistici può trarre la spinta all'agire utopico (o, se si vuole, mosso dal criterio della «razionalità comunicativa»)?

Viviamo certamente in tempi di coscienza infelice e non disponiamo nemmeno di un punto archimedeo a portata di mano.

Ciò che possiamo evidenziare, al di là della gelida registrazione delle regolarità del politico «reale» e dell'enfasi ingenua sulla effimera irregolarità dell'utopia, è il tratto doloroso di una schizofrenia nella quale l'ordine del politico prospera insieme al malessere che lo avvolge.

Anche se ha l'apparenza di essere una proposta più che ovvia, non si può fare a meno di indicare nell'*intreccio* dei due filoni del politico moderno la posta in gioco alla quale non è «lecito» sottrarsi. Spesso il doveroso coincide con l'ovvio.

E allora il «riteologizzare» può passare forse attraverso un *rieticizzare*. E per rieticizzazione del politico non intendo la questione pur importante ma ormai frusta della moralizzazione della politica o della questione morale nella politica. La rieticizzazione è piuttosto una doppia trasformazione: dei modelli di convivenza nella sfera dei mondi vitali e delle forme organizzate entro le quali tali modelli possono acquistare continuità e durata.

Perciò la rieticizzazione del politico si esprime come capacità, insieme complessiva e capillare, di modificare le forme già costituite della regolarità dell'ordine politico per introdurvi gli stimoli creativi di una convivenza più ricca e condivisa.

Al di là di pudori lessicali, si può anche dire che è questo il campo di elaborazione di *nuovi valori di legittimazione* del politico. Tale elaborazione richiede il coraggio di affrontare sia il rischio della dispersione connessa alla ricchezza indisciplinata dell'utopia sia il rischio della mortificazione connessa alla rigida povertà dell'ordine.

Come non vedere, nella capacità di condurre il politico a essere *rappresentativo* di nuove e diverse modalità di convivenza, il luogo di applicazione di una istanza di trascendenza storicamente efficace? Una *trascendenza*, per così dire, *dal basso*, che non può perciò pretendere a monopoli istituzionali e di autorità ma si mette in sintonia con i bisogni di ciascuno per farne scaturire valori validi per tutti o riconoscibili da tutti.

Una trascendenza così intesa può a buon diritto farsi carico della verità del politico in quanto partecipazione comune all'essere che tutti ci costituisce, in quanto un *far accadere l'essere per tutti*. Nella trascendenza che si manifesta e agisce come trascendimento storicamente situato è già all'opera un impegno che sempre può decidere della *verità* della prassi politica.

II

L'ORDINE ETICO COME POSIZIONE E COME CRISI DELL'ORDINE POLITICO

UGO PERONE

1. Premessa

Attraverso il tema etico, che mi è stato affidato, si compie una sorta di arretramento rispetto alla questione della teologia politica che è a oggetto del nostro colloquio. Quest'arretramento presenta peraltro qualche vantaggio, perché consente di mettere tra parentesi, almeno per un momento, quel disagio che ha investito largamente la politica in questo ultimo decennio e che conseguentemente introduce non pochi elementi di scetticismo circa la legittimità di qualsivoglia progetto di teologia politica. Ma la riflessione etica presenta altresì il vantaggio di attraversare, sia pure di sbieco e trasversalmente, tutti i nodi fondamentali che concernono il travagliato rapporto di teologia e politica. Anche in questo senso, dunque, essa appare non improduttiva.

Ne seguiremo gli sviluppi tracciando un duplice movimento al tempo stesso di carattere storico e teorico. La relazione, di cui questo testo costituisce una schematica ritrascrizione, ambisce comunque non solo a descrivere una parabola dell'etica di fronte al tema politico, ma a cogliere il radicamento di questa parabola, per così dire, nella cosa stessa illuminando in certo modo le intrinseche ragioni teoriche di questo doppio movimento. In questo senso dalla descrizione scaturisce anche una esplicita proposta.

2. L'ordine etico come posizione

Seguiamo anzitutto il movimento della posizione, quello per cui l'etica diventa punto di partenza per la fondazione e la giustificazione dell'ordine politico. Lo faremo senza alcuna pretesa di comple-

tezza, limitandoci a richiamare alla memoria alcuni esempi, peraltro noti, lavorando sui quali si potrebbe appunto tracciare la traiettoria di questo movimento.

In Hegel la celebre distinzione tra moralità ed eticità è in funzione di una concretezza dell'etica, la quale appunto trova la propria realizzazione nello stato etico incarnato. La politica, nel suo momento più alto – lo stato –, è il prolungamento/realizzazione dell'etica. Ma, reciprocamente, la suprema dignità dello stato consiste nell'essere piena realizzazione dell'*ethos*. Con un movimento che gli è tipico, la fondazione etica della politica viene raggiunta attraverso un processo di differenziazioni (appunto moralità ed eticità) che mettono in fine capo a un'identità (etica e politica sono, nello stato, la stessa cosa).

Feuerbach, in *Notwendigkeit einer Veränderung*, proseguendo e radicalizzando Hegel, attribuisce addirittura densità teologica alla politica: la politica è la nuova religione. In certo senso, Feuerbach non fa che essenzializzare il processo hegeliano, conducendolo a maggiore radicalità (si risale indietro fino alla religione) e semplificandolo notevolmente, in quanto lo decurta di quelle complesse distinzioni che ne costituivano anche la ricchezza. Il movimento feuerbachiano ha una duplice valenza: per un verso, secolarizza la teologia – poiché la risolve mondanamente in politica – per un altro, carica la politica di una pienezza etica e religiosa. In Schmitt, infine, per ricorrere a un esempio più recente, e che certo verrà più volte richiamato in queste giornate, il concetto stesso di teologia politica costituisce un esplicito ricorso al capitale teologico (eticizzato) come sostanza del politico: «tutti i concetti più pregnanti della moderna teoria dello Stato sono concetti teologici secolarizzati».

Anche in lui, peraltro, come l'eccellente dossier che ci è stato offerto evidenzia, bisogna tener presente il carattere equivoco e ambivalente che accompagna sempre ogni forma di secolarizzazione: l'etica (e ancor più la teologia) facendosi politica – nel senso che questi esempi hanno evidenziato: ossia ponendo la politica come realizzazione più alta dell'etico e del teologico – opera in una duplice direzione. La prima *trasferisce* dall'etica (o dalla teologia) alla politica il primato di valore e di pienezza; la seconda *conserva* il capitale etico o teologico nella nuova forma politica. Si può così osservare, conclusivamente, che l'identità hegeliana, pur senza essere smentita, evidenzia progressivamente la propria interna duplicità. È questo un punto sul quale dovremo ritornare.

Sul terreno teologico assistiamo ad un'analoga evoluzione verso il politico. Per limitarci a due esempi recentissimi, e che scontano le

conseguenze dell'assunzione in teologia del concetto di secolarizzazione, meditando in particolare sul significato dell'illuminismo e del marxismo, possiamo qui richiamare i contributi di Pannenberg e di Metz.

Come è noto, la prima opera importante di Pannenberg si incentra sul concetto di rivelazione come storia. Mettendo a frutto il concetto hegeliano di rivelazione come autorivelazione, Pannenberg osserva come l'unico luogo adeguato per una tale rivelazione è appunto la storia nella sua totalità. Il «politico» – nel senso lato del termine, che ne fa quasi una riconfigurazione moderna di «storico», poiché lo precisa ponendo attenzione anche alle strutture che sorreggono il mondo storico – assume qui, sul piano teologico ma con pieno parallelismo rispetto a Hegel, il carattere di manifestazione dell'assoluto.

Dal canto suo Metz, facendo anch'egli leva sulla categoria della totalità, fa ruotare la svolta antropologica rahneriana verso una teologia del mondo, che non è più antropologia teologica ma teologia politica. Il mondo – ossia la storia e la politica – e non l'uomo soltanto è infatti il luogo teologico più adeguato, perché più comprensivo. Il passaggio dalle precedenti teologie della politica alla moderna teologia politica è espressione di una trasformazione dalla regionalità alla totalità: non più la teologia che si occupa di politica, ma la teologia che riconosce nel politico una dimensione plenaria e adeguata al proprio contenuto (le stesse teologie regionali che oggi ricompaiono, come le teologie nere, le teologie della liberazione, o le teologie femministe non rinunciano a questo aspetto assuntivo, globale, anche se lo enunciano a partire dalla marginalità: il diverso, l'oppresso, ecc. sono qui le nuove categorie dell'universalità teologica).

In tutte le posizioni qui richiamate svolge un ruolo fondamentale la categoria della totalità. La storia e dunque la politica sembrano essere il luogo più alto, per l'uomo almeno. Sicché il passaggio dall'etica e dalla teologia alla politica corrisponde a un investimento di valore per entrambe. Naturalmente tutto questo itinerario non sarebbe comprensibile se non sullo sfondo e nel segno – impliciti o espliciti – della secolarizzazione: l'orizzonte ultimo è il mondo.

Tuttavia, osservando che il concetto di totalità è sullo sfondo di questo intero movimento, non si è ancora individuata quella che ne è l'anima più segreta. La totalità che attrae tutti questi passaggi è una totalità mai sazia, che mira verso realizzazioni sempre più complesse e piene. Essa è infatti una totalità dialettica, inesaurita nella

ricerca di trovare un contenuto commisurabile alla propria forma. In filosofia tutto ciò è palese, guardando ai «superamenti» che dominano l'Ottocento, in un rincorrersi verso radicalizzazioni sempre più estreme che vanno da Hegel alla Sinistra e poi si compiono esplosivamente in Nietzsche. In teologia tutto ciò è riconoscibile nell'insaziabilità onnivora che induce a consumare continuamente sempre nuovi oggetti e luoghi teologici (le teologie di...), partendo da una non identità che viene costantemente fatta valere come principio teologico supremo (la «riserva escatologica» di Metz o la distinzione tra totalità di fatto e totalità-salvezza in Pannenberg).

Osservato in questa luce il processo appare allora dominato non tanto dalla totalità quanto dalla dialettica. È infatti la dialettica che spinge verso totalità sempre nuove, facendo della totalità una propria funzione interna. Paradossalmente, in questo modo il movimento si prepara a rovesciarsi nel proprio contrario: la spinta verso il politico come luogo di massima realizzazione rischia infatti di scontrarsi con l'insaziabilità del principio dialettico che ambisce a sempre nuove e più comprensive totalità. L'etica che si compie nella politica e la pone minaccia così anche di rovesciarsi in un principio di disgregazione e di sgretolamento. È questo quel secondo movimento su cui dovremo ora riflettere. La traccia di insoluta tensione che Hegel riusciva mirabilmente a coprire riaffiora nella duplicità di possibili esiti che abbiamo evidenziato qui nei suoi successori. Ora essa risulta più chiaramente come il frutto di quell'anima «dialettica» che perseguita la filosofia (e la teologia) dopo Hegel.

3. Crisi dell'etica (l'etica come luogo minimo)

Il movimento della fondazione del politico a partire dall'etica, proprio per la sua implicita ambiguità, potrebbe però essere interpretato anche come un preannuncio, se non un sintomo di crisi. L'etica non ha conosciuto le opposizioni clamorose che hanno investito i sistemi metafisici; come è stato efficacemente osservato di recente (Ciancio), essa «ha retto più a lungo della metafisica»; ed anzi, almeno in un primo momento, i colpi che demolirono l'edificio della metafisica sembrarono darle un più stabile fondamento, e suggerirono, poi, il progetto di un'etica senza metafisica (Patzig). Nondimeno, anch'essa è stata investita da una crisi, forse tanto più profonda quanto meno appariscente, tanto più radicale in quanto diffusa sul terreno della vita quotidiana. L'affiorare di un nuovo primato attri-

buito al politico è un aspetto di questa crisi; anche se può essere ancora considerato come momento di una strategia difensiva, che mira a serbare gli antichi contenuti etici mutando loro di nome.

Ma di fronte al radicalizzarsi degli elementi di critica ai valori etici, anche questa strategia sembra essere insufficiente. Dopo lo smascheramento genealogico di Nietzsche, che nega l'esistenza di valori (oggettivi); dopo la denuncia, ancora una volta nietzschiana, del carattere comunque contrario alla vita di questi presunti valori; dopo la crisi del soggetto, che mette in forse l'esistenza stessa di un soggetto da interpellare con la morale; e, infine, dopo la clamorosa esibizione di impotenza delle morali di fronte alle ingiustizie della storia (Bonhoeffer ne ha esemplarmente analizzato i diversi aspetti, in relazione al potere nazista), è difficile riproporre ancora l'etica come intatta fondazione del politico (lo fanno talora le chiese, ma solo in quanto si ritengono impermeabili alle crisi epocali e presumono di intrattenere un indenne rapporto privilegiato con il mondo dei valori).

La crisi della morale getta così le proprie ombre anche sulla politica e si fa crisi della politica radicata nella morale, come se ne fosse una sorta di prolungamento (nasce di qui, o anche di qui, il bisogno di restituire un fondamento teologico alla politica?). Sul versante della crisi, dopo che su quello dell'enfasi, etica e politica manifestano così di nuovo una non irrilevante connessione. Alla massimizzazione dell'etica (che si fa anche fondazione della politica), conseguente a un progetto forte, segue, nella cultura contemporanea, una minimizzazione dell'etica e del progetto politico come progetto di valori. L'etica, divenuta luogo minimo, punto residuale di resistenza, disposto anche a dissolversi in politica pur di non smarrire del tutto i propri contenuti, evidenzia una fragilità che si accentua progressivamente ad ogni ulteriore restrizione delle pretese originarie. Pur ritardandola, la strategia dell'arretramento prelude a una completa disfatta.

4. L'etica della crisi (l'etica come luogo massimo)

In certo senso, entrambe le vie – quella che estende alla massima totalizzazione il progetto etico, facendolo compiere nel politico, e quella che minimizza l'etica riducendola a gestione del comportamento quotidiano – sono identiche. Entrambe scontano la secolarizzazione dei valori e cercano di mantenere un legame di continuità

con l'orizzonte della tradizione. Lo fanno mettendo in opera strategie diverse, ma convergenti: l'una si avvale di un meccanismo di trasformazione (dall'etica alla politica), l'altra di un meccanismo di riduzione e di indebolimento. Lo smascheramento della convergenza dei due movimenti è anche denuncia dell'immanente insufficienza che minaccia *entrambi*. Occorre, al contrario, una ripresa dell'etica nei suoi motivi più forti e nella sua specificità più propria, anche se non ignari della non immediata disponibilità di un orizzonte etico come orizzonte del senso. La secolarizzazione va scontata non eludendo questa condizione; non va addomesticata attraverso l'ambigua trasformazione o minimizzazione dei contenuti etici. Tenendo fermo a questi aspetti, mentre si lascia cadere un'etica come *progetto* massimo di totalizzazione e di inglobamento, si è ricondotti a riflettere su quella che chiamerei etica come *luogo* massimo. Massimo non indica qui una totalità omogenea e dilatata, ma un orizzonte non eludibile, in cui ne va di tutto.

Le due posizioni precedenti hanno in comune il «pregiudizio» qualitativo (molto o poco); ma non prendono atto che il ricorso all'etica è un portato (violento, non continuistico della secolarizzazione). È l'orizzonte della modernità che rende l'etica – e con essa, la politica, dato il constatato legame che le collega – un ineludibile banco di prova, un orizzonte a cui non ci si può sottrarre e che, dopo la secolarizzazione, assume la forma di un orizzonte ultimo: l'unico in cui, dopo la crisi della metafisica, è in questione ancora la verità nel suo aspetto di maestà imperativa, il senso, nella sua dimensione di unificazione significativa dell'esistenza.

L'etica non è – neanche dopo la secolarizzazione – la parola unica e decisiva, il progetto più alto e supremo; essa è però l'orizzonte più complesso e comprensivo che è restato, il luogo in cui prendono forma le interrogazioni ultime. E, tra queste, la questione ontologica circa l'essere e la destinazione politica. L'etica è il *luogo* di questo doppia apertura, ma è un luogo che nasce dalla discontinuità dell'orizzonte del moderno e che, pertanto, deve proteggere la discontinuità stessa.

Ciò comporta delle conseguenze d'insieme che non possono essere trascurate. L'etica non è l'ontologia, ma il luogo in cui l'interrogazione ontologica oggi sorge. Tale interrogazione mette in crisi ogni pretesa di ultimità dell'etica. Si ripensi in questo senso alla categoria kierkegaardiana della prova, una categoria che mette in crisi lo stadio etico entro cui si presenta. Il nostro tempo è sempre un tempo di prova, anche la più semplice etica è un'invenzione, che

saggia e mette in discussione non solo la solidità della prospettiva etica che ci si è costruiti, ma coinvolge un più ampio orizzonte veritativo.

L'etica non è la politica. L'etica è anzitutto luogo di una sottrazione: il volto nudo di Lévinas. L'etica, in questo senso, è piuttosto, contestazione, messa in crisi della politica: smascheramento della violenza indifferente (è qui che con più profondità ha valore la critica levinasiana della totalità) che presiede al formarsi ordinato dei progetti politici, alla quieta deduzione di ciò che si deve fare dalla presunta certezza di come si deve essere.

Ma l'etica, infine, è contestazione dell'etica stessa, come sistema e come sapere. L'etica è un *fatto* etico dentro cui siamo, ma che non possiamo completamente cogliere. Di qui la grande intuizione bonhoefferiana di scrivere di etica come fatto cristiano contestando l'etica come sapere: non c'è etica – come norme e come sapere, o meglio c'è ma non ha autentico spessore etico – ma c'è il fatto etico come orizzonte entro cui il problema etico si pone e, per i cristiani, come orizzonte entro cui si staglia la stessa questione della fede.

5. L'etica nel tempo della differenza

Per noi, nel moderno, l'etica si presenta come posizione del mondo nella sua secolarità e dunque come apertura dell'orizzonte politico quale luogo della «realizzazione dell'uomo». Questa posizione, che ha liberato le potenzialità dell'etica come luogo massimo, ha però introdotto una frattura nella storia, sicché essa non può ingenuamente o trionfalisticamente interpretarsi nella forma di una realizzazione. Al contrario questa apertura si è costituita piuttosto come una ferita e una lacerazione della storia, e della sua continuità; e l'etica è propriamente ricordo di questa frattura, luogo che tiene aperta la differenza. Perciò essa, mentre racchiude, come si è detto, l'interrogazione ontologica circa l'essere, contesta le pretese onniabbraccianti della metafisica dialettica, da un lato, e, dall'altro, pur non sottraendosi alla destinazione politica, rifiuta ogni prassismo che tutto pretenda di risolvere in politica.

L'etica non è mai, propriamente, il tempo del presente spiegato e disponibile (nel senso alto, lo è la politica, che è infatti l'arte del possibile, cioè la gestione del fattuale: anzi lo *deve* essere, è qui la sua prima moralità); ma il preservare la possibilità di un tempo altro (l'evangelico «affrettati, è tardi»), come tempo altro e non disponi-

bile. Per questo l'etica non può «maneggiare» l'esistente: e giunge sempre troppo tardi (a sancire, come la legge paolina, prevalentemente la colpa) o troppo presto (quando l'imperatività è insignificante e non impegnativa, perché la questione etica come problema neppure si è ancora posta). Ma non è qui la sua funzione, essa non si propone la gestione del quotidiano, ma è cifra dell'imperatività dell'altro.

Si ritrova così – ma capovolto e perciò profondamente mutato – l'itinerario che ci ha mosso. L'etica, dopo aver scontato il fallimento del tentativo di sostituirsi alla metafisica e di ergersi a nuovo principio supremo, facendo scaturire da sé, e fondandolo, l'intero sistema della cultura umana (e quindi anche la politica), è indotta ad assumere la crisi dentro di sé, anziché ad esportarla al proprio esterno. L'etica come crisi, come ricordo della crisi, come protezione della crisi è dunque anzitutto contestazione di ogni tentativo di riedificare deduttivamente, senza salti, né lacerazioni, né angosce, il sistema della cultura. In questo senso essa, allora, è anche contestazione del politico. Ma proprio per questa via essa perviene anche al riconoscimento di una giustificazione e di una legittimità di questo stesso ordine.

Lo possiamo verificare attraverso una riflessione sulla dialettica senso-significati. In passato si è tentato di trasferire la scelta (ciò che qui, per la sua globalità e capacità di orientare l'esistenza, chiamiamo senso) nelle scelte (ciò che qui, per la loro capacità di rendere ragione di sé nella loro puntualità, chiamiamo significati): e questa fu l'etica. Oggi, al contrario, si cerca nei significati il senso, nelle scelte la scelta. Non è però soltanto un rovesciamento di prospettive, perché sappiamo che significati, scelte, opzioni della quotidianità hanno, nel tempo della secolarizzazione, un ineliminabile meccanismo escludente, che tende appunto a sostituire i significati al senso, mettendo questi al posto di quello. L'etica è la capacità di avvertire la violenza che abita questo meccanismo di esclusione, e di cogliere in questa violenza la traccia di un'unità – negata, ma non soppressa – e di assumerla come un appello ad approfondire la tensione, scorgendovi non solo l'esclusione ma anche la solidarietà. In questo senso, appunto, l'etica viene sempre dopo, ed è il tentativo di ritessere un'unità al tempo stesso fragile e salda, perché capace di esporsi continuamente al movimento di contestazione della realtà e di resistervi. Riinscrivendo i significati nel senso, rimette in movimento una dialettica altrimenti irrigidita nella semplice opposizione: pensa un senso come ordine dei significati e forza i significati ad essere esibizione di un senso.

In questo senso l'etica si sporge oltre l'intenzione e verso l'oggettività, come momento che le è essenziale e che la obbliga alla relazione con la politica. La cui dignità, d'altronde, risiede proprio qui: non nell'essere la realizzazione o la traduzione o l'applicazione dell'etica, ma quel mondo delle oggettività possibili (del terzo, dell'altro che permane altro, e in questo senso è sempre terzo) senza il confronto con il quale non si dà né etica, né verità.

Recentemene il mito degli androgini è stato ripreso con fine eleganza (Vitiello). Anche noi, per suggellare con un'immagine questa riflessione, possiamo farvi ricorso, come alla cifra di un orizzonte spezzato, dove la faccia – la coscienza, la riflessione – non distoglie lo sguardo dal luogo della ferita e della divisione, da quell'umanità spezzata in maschio e femmina, ma dove, anche, gli organi di riproduzione (il desiderio e l'inventività) sanno ricostituire, pur se non stabilmente, l'unità. È questa, nel mito, la pietà di Giove e dei suoi ordini ad Apollo. Per noi essa assume, forse, il valore di un duplice comando per le avventure del pensiero: non eludere la coscienza della frattura, ma non soffocare neanche il desiderio di un'unità, forse più alta.

III

POTERE E SAPERE: LA PARABOLA DEI LORO RAPPORTI NELLA TEOLOGIA CATTOLICA D'OTTOCENTO E NOVECENTO

ANTONIO ACERBI

La mia relazione non intende mettere a fuoco il rapporto teorico fra la teologia e la politica o, meglio, fra un sapere fondativo e la struttura sociale corrispondente, ma soltanto esporre la reazione del pensiero cattolico all'avvento di una nuova realtà sociale, verificatosi agli inizi del XIX secolo, che ha posto in questione i termini tradizionali del problema. Mi riferisco all'avvento della società liberale: è questo il grande termine di confronto, che ha messo in moto tutta la riflessione teologico-politica cattolica dell'Ottocento.

Che cosa era la società liberale? Essa può essere ricondotta, chiedendo scusa per la semplificazione, ad alcuni tratti fondamentali.¹ Il primo è che essa era una società antitradizionale: frutto della rivoluzione, essa teorizzava l'abbandono della concezione tradizionale della società, accogliendo – sia pure in una versione non giacobina – il principio della «sovranità popolare». La rottura con l'ordine tradizionale era collegata anche con l'avvento di nuove forme di produzione economica, affidate alla libera iniziativa individuale e, quindi, alla prospettiva di ricchezza generalizzata, cioè di uscita dalle condizioni di penuria in cui avevano vissuto tutte le società precedenti. Questa prospettiva era sorretta dalla «nuova» scienza economica, la quale aveva come presupposto teorico che dall'agire egoistico individuale si generi l'equilibrio e la prosperità generale. Idea, quest'ultima, quanto mai contraria alla concezione cattolica tradizionale, secondo la quale il bene sociale dipende dall'agire virtuoso. Parallelamente la società liberale sviluppò il bisogno di definire più accuratamente i rapporti tra l'autorità politica e i diritti personali dei

¹ Gli elementi che compongono l'immagine della società liberale, singolarmente presi, non sono esclusivi di questa; ma è la loro convergenza che specifica quel tipo di società, come si rinviene, ad esempio, nella Francia dell'età della Restaurazione.

cittadini. Gli individui acquistarono così diritti che prima non avevano o avevano in una misura minore, e che non erano legati ad una particolare occupazione, ad uno *status* speciale o ad uno specifico ruolo sociale, ma dipendevano unicamente dalla partecipazione alla natura umana o, meglio, allo stato di cittadino. La legittimità del governo appariva legata al riconoscimento e alla protezione di questi diritti, così che il cittadino poteva resistere o rimuovere il governo se esso veniva meno a questo dovere.

La difesa della libertà economica e dei diritti individuali non era separabile da un'altra convinzione, cioè che la conflittualità sociale non è un dato patologico, bensì fisiologico e racchiude un valore positivo, perché è la conseguenza e la condizione della libertà. Il progresso sociale si realizza mediante grandi contrasti, compresi quelli religiosi, per una molteplicità di forze che nella libertà cercano un equilibrio mai definitivo e sempre perfezionabile. Le forze sociali in contrasto, se operassero isolatamente, sarebbero distruttive; ma concorrendo con le altre, diventano elemento di vita e di progresso. È questa la funzione del sistema rappresentativo: «è virtù dei governi liberi – scriveva Cesare Balbo – far le fazioni diventare parti, virtù dei governi rappresentativi portar le parti dalle piazze alle Camere. Altra virtù di questi medesimi governi, ma più specialmente dei monarchici, ridurre la serie complicata delle parti al minor numero possibile, anzi a due, il ministero e l'opposizione».²

Liberalismo e sistema rappresentativo non coincidono essenzialmente. Le tecniche del governo rappresentativo sono compatibili anche con una concezione sociale diversa da quella liberale, cioè non basata sull'individuo, la sua libertà, i suoi diritti. La seconda metà dell'Ottocento non fu certo un'epoca liberale, ma conservò le istituzioni rappresentative perché davano la possibilità di conciliare le due grandi aspirazioni dell'epoca, cioè la stabilità e il progresso. Il sistema rappresentativo, cioè, offriva il riferimento ad un quadro istituzionale permanente all'interno del quale le emergenze sociali potevano ricevere riconoscimento politico. Ma, pur nella distinzione, liberalismo e sistema rappresentativo sono storicamente intrecciati. I liberali pensavano che la divisione del corpo sociale era ormai non solo insuperabile – non si poteva più espellere dal regno i dissidenti – ma anche positiva, al contrario dell'assolutismo regio e del democraticismo, che supponevano, invece, l'unità del corpo so-

² C. BALBO, *Della monarchia rappresentativa in Italia*, Firenze 1857, 289.

ziale, ottenuta, se occorre, anche per via coattiva. Il pensiero liberale mirava, perciò, a dar forma politica alla divisione del corpo sociale. La conflittualità era, quindi, il principio costitutivo del sistema politico liberale. La politica vi appare, infatti, come il campo in cui si esercita il fare e il rifare la titolarità del potere attraverso una competizione continuamente rinnovata, in forza della manifestazione della volontà popolare. La continua rimessa in gioco dell'incarico di esercitare il potere comporta, dunque, la istituzionalizzazione del conflitto, così che vi è un legame irriducibile fra legittimità del potere e conflitto politico o, meglio, forma legale di questo conflitto. In altri termini, si ha la neutralizzazione del conflitto politico: questo non è più lo scontro violento tra le parti sociali, ma è uno scontro ritualizzato e ricondotto al dibattito pubblico. Carl Schmitt, riprendendo una formula di Donoso Cortes, diceva, non senza sarcasmo, che la borghesia è «una classe che discute» (e non che decide). Ma il grande merito del pensiero borghese è stato proprio quello di aver introdotto la ragione, sia pure soltanto strumentale, nella realtà selvaggia della lotta politica, e di aver elaborato una forma politica basata sulla assunzione della conflittualità come principio generatore della costituzione statale.

Tutto ciò non è senza conseguenze sul problema che ci interessa. Nel sistema rappresentativo, infatti, il potere non è incarnato in una persona o in un gruppo per titoli originari, estranei alla procedura in cui viene istituzionalizzato il conflitto politico; non vi sono, cioè, persone destinate naturalmente a detenere il potere, non per ragioni di sangue o (al limite) di censo, ma nemmeno per ragioni di ordine ideale, cioè perché esse detengono la giusta teoria sociale (o religiosa). I punti di riferimento ultimo della struttura politica, di natura etica, sono posti fuori campo; in altri termini, i principali ideali e i valori morali non sono per sé il titolo per cui si legittima il potere, così che la selezione del corpo dirigente si basi sulla giustezza delle opinioni, a prescindere dalla manifestazione del consenso popolare. Insomma, fondare la costituzione politica sulla istituzionalizzazione del conflitto comporta che si escluda la valenza politica immediata della verità o, il che è lo stesso, la determinazione *a priori* della legittimità della pretesa al potere. Il titolo di legittimità politica è formale: esso non si affida ad una verità riconosciuta e sottratta al dibattito pubblico – in questo caso solo il gruppo portatore di quella verità avrebbe titolo per detenere legittimamente il potere – ma al meccanismo che attraverso il consenso popolare determina la formazione dell'autorità pubblica. Ciò non significa, per il pensiero liberale del-

l'Ottocento, che nella vita collettiva non si debba fare in alcun modo riferimento a principi ideali e a valori morali. Nella concezione dei liberali francesi dell'età della Restaurazione il sistema rappresentativo non era legato ad una teoria filosofica che propugnava l'irrilevanza sociale dei principi universali di moralità, ma piuttosto all'idea che la verità, ogni verità, deve essere sottoposta al vaglio della ragione individuale e, dunque, al dibattito pubblico. Il sistema politico liberale appariva, perciò, proclive ad un certo relativismo filosofico, che veniva a cozzare contro l'affermazione della verità assoluta propria del cattolicesimo. Il problema può essere visto anche sotto un altro aspetto, quello della negoziabilità dei fini sociali. Una tradizione millenaria, che risale a Platone, stabiliva che i fini sociali sono fissati metafisicamente: è la natura dell'uomo e della società ciò che ne determina i fini, cosicché ciò di cui si può discutere sono soltanto i mezzi. Invece nella società liberale i fini stessi sono discutibili (se si eccettua l'esistenza dello Stato e la sua unità territoriale) e di fatto l'azione collettiva riceve orientamento dal dibattito pubblico. Ciò urtava profondamente le convinzioni dei cattolici, che, oltretutto, vedevano nella determinazione metafisica dei fini sociali la garanzia per una collocazione non aleatoria della chiesa e della sua autorità nella vita sociale.

Prevedo una obiezione a quanto ho fin qui esposto. Il regime liberale, si dirà, era un regime in cui il censo predeterminava l'area di chi poteva aspirare al potere e partecipare, perciò, alla lotta politica. Non è vero, dunque, che il sistema liberale supponeva la non rilevanza diretta di titoli sostanziali, esterni al meccanismo di formazione della volontà pubblica. L'osservazione è vera, non è però decisiva. Essa potrebbe valere anche per l'idea di libertà, pretesa come un valore universale e, in realtà, coartata nei limiti di classe. Ma in entrambi i casi gli interessi di classe restringevano l'area di applicazione dei principi, non ne annullavano la logica interna. Al di là dei limiti di fatto, un sistema rappresentativo non può reggersi se non sul principio che non esista nessun governante nato, che abbia, cioè, titoli prepolitici per governare; la legittimità del potere dipende solo dalle regole del gioco politico.

Ciò equivale a dire che la società politica è una società totalmente autoreferenziale. Nella società liberale il potere è un «luogo vuoto»: esso non ha riferimento ad un fondamento veritativo o valoriale e non può rappresentare una totalità ideale. Tutto ciò sarebbe incompatibile con la continua messa in discussione della titolarità del potere, in cui si realizza l'assunzione del conflitto politico come principio generatore dell'ordine politico.

Tutto ciò, naturalmente, non andava e non va senza problemi. Certe difficoltà della liberaldemocrazia sono legate al fatto che la società manifesta l'esigenza di una attualizzazione simbolica dei suoi fattori di unità, ma tale esigenza è contrastata dall'esistenza di un potere che è un «luogo vuoto», privo, cioè, di riferimenti a principi di verità e di unità, e dalla soggezione alla prova istituzionalizzata della divisione sociale. In certi momenti della storia si verifica, perciò, un affidamento alle rappresentazioni che forniscono l'indice di una identità e di una unità sociali, e si annuncia l'avventura totalitaria. I regimi totalitari della prima metà del nostro secolo possono essere letti anche come il tentativo di collegare il potere a una realtà non puramente formale, riconducendolo nell'ambito di un sapere fondante, e di negare la divisione sociale, rifacendo alla società un «corpo» attraverso la sacralizzazione della Razza, del Proletariato o della Nazione.

La reazione dei cattolici nell'Ottocento

La reazione dei cattolici alla società liberale significò in primo luogo la rivendicazione del legame, in linea di principio, fra le società e Dio. Il fondo del problema posto dal liberalismo, secondo i cattolici, era religioso. Nel Medio Evo e per buona parte dell'età moderna erano comuni due convinzioni, che la salvezza ultraterrena non dipende solo dall'onestà della vita ma anche dall'adesione a una determinata credenza circa Dio e i suoi rapporti con l'uomo, e che vi è una comunità, la chiesa, che sola ha da Dio l'autorità di insegnare la fede necessaria per la salvezza. Questo non toccava solo la vita personale, ma anche quella collettiva. Le idee sul modo con cui la società deve essere organizzata erano strettamente collegate con la fede circa Dio e i suoi propositi sull'uomo. Ma nel secolo dei «lumi» un numero crescente di uomini cominciò a negare che il rapporto con Dio debba basarsi sulla adesione a certe credenze e che la chiesa sia la depositaria della autorità in materia. Anche l'associazione tra la fede religiosa tradizionale e le idee sociali si indebolì e per molti si annullò del tutto, anche se le convinzioni circa l'uomo, la moralità, la società conservavano ancora qualcosa del carattere «sacro» della fede religiosa. Naturalmente papi e teologi respingevano senza esitazione l'idea che l'adesione alle verità cristiane non fosse una condizione necessaria per la salvezza, idea bollata con i termini di indifferenzismo e di naturalismo. Con pari fermezza la chiesa rifiutava la

separazione tra la verità religiosa e l'ordine sociale, che era il risvolto negativo dell'idea di sovranità popolare. Il nesso tra i due piani era, agli occhi dei cattolici, necessario perché la verità in questione era la verità *divina*, rispetto alla quale nessuna realtà, né individuale né collettiva, può vantare una esenzione; altrimenti la verità sarebbe negata come divina e lo Stato, ponendosi come espressione di un puro principio di immanenza, si proporrebbe come valore assoluto, quasi divino. Questa è l'anima del *Sillabo* di Pio IX ed è, direi, il nucleo ideale che permarrà immutato attraverso l'evoluzione successiva.

Però la reazione comportò anche la ripresa e la rivalutazione di elementi tradizionali della struttura sociale. Contro la società liberale i cattolici sottolinearono l'unità del corpo sociale e il valore dell'autorità personale (incarnata nell'immagine del re cristiano). Questo non soltanto caratterizzò il pensiero reazionario dell'età della Restaurazione, ma prolungò il suo influsso fin negli autori della neoscolastica romana. Vale la pena soffermarsi per un istante, a mo' di esempio, sul pensiero di uno dei maggiori rappresentanti di questa corrente, il gesuita Matteo Liberatore.

Nelle *Institutiones ethicae et iuris naturae*, edite per la prima volta a Roma nel 1861 e poi ristampate in numerosissime edizioni successive, Liberatore critica il regime rappresentativo proprio assumendo come principio discriminante l'unità del corpo sociale:

«Infatti la struttura di questo regime nella sua interezza è diretta ad introdurre la tripartizione dell'autorità, con l'equilibrio delle parti. Perciò esso spezza il soggetto della potestà suprema e non tanto la distribuisce equilibratamente quanto piuttosto la frantuma tra il principe, gli ottimati e il popolo. Il che, se in astratto può sembrare attraente, in concreto è difettoso, perché priva di unità il principio stesso dell'ordine; e tolta l'unità, con grande difficoltà saranno conservate la pace e la tranquillità, che sono il massimo bene politico».³

Per essere pienamente accettabile il regime rappresentativo dovrebbe, perciò, essere corretto nei suoi meccanismi e, prima ancora, nei suoi presupposti teorici, che per Liberatore sono da ricondurre al principio della sovranità popolare. Il primo vizio da cui va liberato il regime politico moderno è, perciò,

³ Questo testo di Liberatore e quelli citati di seguito sono in M. Liberatore, *Institutiones ethicae et iuris naturae*, Prato 1884, 267-269.

«il fondamento su cui di solito lo si innalza, cioè l'autorità suprema del popolo. Questo fondamento non solo è falso, in quanto la moltitudine offre la materia da ordinare, non la forma che dà ordine, ma presta l'appiglio alle sommosse popolari e a continue ribellioni».

Il secondo difetto è il ruolo di norma suprema attribuito alla opinione pubblica:

«questo principio sovverte la regola della moralità, la quale non risiede nell'opinione, sia privata sia pubblica, ma nelle leggi eterne della giustizia; inoltre essa introduce un criterio variabile, che spesso non viene desunto da altro che dagli strepiti dei disonesti e dai sofismi e dalle menzogne di giornali prezzolati».

Affidarsi all'opinione pubblica, continua Liberatore, non è altro che adottare il principio di maggioranza:

«il che non è altro se non sostituire la forza al diritto: la maggioranza numerica, infatti, per sé non esprime se non la forza»

e può oltretutto essere prodotta artificiosamente,

«così che un piccolo numero, che ha ottenuto con la violenza e con i raggi il suffragio del popolo, eserciterà una rigida supremazia».

Un altro difetto è il quasi totale annullamento della autorità regia, che non ha potere vero e indipendente né quanto alla funzione legislativa né quanto a quella esecutiva ed è impedita nel supremo comando militare dall'introduzione della milizia nazionale. A parte l'offesa al decoro personale del re, ciò

«toglie del tutto all'ordine sociale la vita, la quale deriva soltanto dall'unità della autorità, che muove e coordina tra di loro gli organi inferiori».

Infine, un ultimo difetto sta nel fatto che il criterio della alternanza dei partiti nel governo dello Stato favorisce il conflitto politico, che diventa permanente:

«ciò espone la società a un perpetuo dominio delle fazioni ed è contrario al concetto formale di società, che risiede nella concordia dei cittadini, in modo che tutti, per quanto è possibile, abbiano gli stessi sentimenti, abbiano la stessa volontà e abbiano la stessa azione».

È chiaro il rifiuto di intendere la conflittualità politica come un dato fisiologico. L'immagine organica della società, basata sulle formazioni naturali, che Liberatore vagheggiava, non lasciava spazio alla lotta politica e tantomeno permetteva che essa fosse assunta a principio generatore della costituzione politica. Il perno di questa può essere soltanto l'autorità, in quanto è principio di unità e di ordine ed è impersonata nel monarca. Liberatore insiste sul carattere personale dell'autorità suprema: il re non è solo l'organo del potere esecutivo, di cui deve garantire efficacia e rapidità, ma è il fondamento visibile e attivo dell'unità sociale. Ma soprattutto il sistema politico, sostiene Liberatore, non deve reggersi sul dibattito pubblico. Ciò può sfociare, egli dice, nella tirannide della maggioranza e, ancor più, priva l'organismo politico del fondamento veritativo e lo pone in condizioni di continua instabilità. La società non può essere basata su un «mobile criterium», ma deve fondarsi sulle leggi eterne della giustizia. L'opinione pubblica non può perciò essere la norma suprema; la costituzione politica deve, invece, far riferimento ai principi dell'ordine morale, che si pongono come limite insuperabile per il dibattito pubblico (ed in cui la chiesa può ottenere una collocazione certa e stabile, non affidata agli ondeggiamenti di una opinione pubblica infida: considerazione quest'ultima che Liberatore non propone esplicitamente, ma che certo soggiaceva alle sue critiche). Insomma Liberatore respingeva il giudizio di quei cattolici che facevano coincidere la forma dei governi moderni con l'avversione al cattolicesimo o derivavano dalla politica dei governi l'inaccettabilità dei regimi politici; ma egli proponeva anche di depurare il regime rappresentativo da quei connotati – la conflittualità politica, l'impersonalità della autorità sovrana, il primato dell'opinione pubblica – che gli erano stati impressi dal movimento liberale, e di ancorarlo ad un fondamento ideologico anticontrattualista e ad una concezione autoritaria della vita sociale.

L'importanza di questa concezione dipende dal fatto che alcuni suoi tratti sono stati assunti nel magistero di Leone XIII ed hanno perciò acquistato autorevolezza e permanenza ben al di là del loro ambiente di origine. Leone XIII ha sapientemente modulato la distinzione fra dottrina e istituzioni e, quindi, tra posizione teologica e giudizio politico: da un lato, egli ha riconosciuto i risultati politici e le classi dirigenti uscite dalle rivoluzioni liberali, dall'altro, però, non ha deflettuto dall'opposizione di principio al liberalismo. Ma in quest'ultima egli ha veicolato anche certi elementi della teoria poli-

tica tradizionalista, ad esempio l'analogia tra l'ordine religioso e l'ordine politico. Nell'enciclica *Quod apostolici muneris*, del 28 dicembre 1878, il papa dichiara:

«unicamente a Dio, creatore di tutte le cose e legislatore, appartiene la potestà e quelli che la esercitano è necessario la esercitino come loro comunicata da Dio: uno è il Legislatore e il Giudice che può perdere e liberare; il che si avvera ugualmente in ogni genere di potestà: quella che è nei sacerdoti, quella che è nei padri e quella che è nel re».

Ancora nella stessa enciclica il papa continua:

«I principi prendano esempio da Dio ottimo e massimo, da cui viene ad essi l'autorità e proponendo a se stessi nell'amministrare la cosa pubblica l'immagine di Lui, presiedano al popolo con equità e fede, ed anche nell'usare quella paterna severità che è necessaria, adoperino la carità».

Nell'enciclica *Immortale Dei*, del 1 novembre 1885, il papa riprende l'analogia tra l'ordine divino e quello politico:

«L'autorità sovrana per sé non è di necessità legata a nessuna forma di governo in particolare; è in poter suo assumere or l'una or l'altra, purché capaci di cooperare al benessere e alla utilità pubblica. Ma gli imperanti, in qualsivoglia organamento della pubblica cosa, hanno da volgere gli occhi al supremo reggitore del mondo e tenerlo presente nel governo civile come modello e norma da seguire».

Ma a questa idea il papa aggiunge che il potere politico è l'espressione della gerarchia universale ed è una epifania dell'autorità divina:

«Come nell'ordine delle cose visibili ingenerò Dio le cause seconde, che rivelassero in qualche guisa la natura e l'azione divina e fossero debitamente coordinate al fine ultimo della creazione, così ei volle che nel civile consorzio fosse un sovrano potere, i cui depositari specchiassero in sé in qualche modo l'immagine della potestà e provvidenza divina sopra il genere umano».

La conseguenza che il papa ne ricava è che

«l'autorità dei principi riveste un carattere sacro e quasi divino».

Al cuore della visione di Leone XIII stava, dunque, l'idea che l'ordine della verità e l'ordine politico sono indissolubilmente congiunti in quel punto che è l'autorità politica: questa è legittimata unicamente dal riferimento all'ordine divino universale e, d'altra parte, essa dà corpo visibile e sociale all'autorità eterna di Dio, di cui è una precipua manifestazione. La concezione dello Stato, che Leone XIII proponeva come cristiana, aveva, perciò, a suo fondamento la reciproca implicazione tra il Sapere e il Potere, cioè fra la concezione dell'ordine provvidenziale, di cui la chiesa è custode ed interprete, e l'autorità politica. Di conseguenza, l'ideale dell'unità sociale dominava il campo: sia sul piano ideologico sia su quello politico-sociale, la divisione rappresentava un termine assolutamente negativo. Unità dei fondamenti ideali e armonia sociale erano il punto di partenza e il punto di arrivo di quella ricomposizione del tessuto sociale, che il papa vagheggiava per le nazioni europee rifatte cristiane.

Verso un nuovo equilibrio

L'unità del corpo sociale, assicurata dall'autorità, rimase la stella polare della riflessione cattolica anche nel XX secolo, fino alle soglie della seconda guerra mondiale, in un'epoca in cui i regimi tradizionalisti e autoritari sembravano offrire una certa possibilità di tradurre nella pratica quell'unione tra il Sapere e il Potere, che i regimi liberali avevano posto in crisi. Ma a partire dalla fine degli anni Trenta il distacco spirituale da questi regimi e l'accostamento agli ideali democratici, che divenne tanto più forte quanto più si avanzava negli anni Quaranta, spinsero i cattolici ad una rimessa in questione anche degli equilibri teorici. In realtà, fu più facile l'accettazione pratica delle strutture liberal-democratiche che non l'elaborazione di una nuova sintesi dottrinale. Esempio in questo senso è l'atteggiamento di Jacques Maritain. Egli, da un lato, pone a fondamento della «nuova cristianità», che propone in *Umanesimo integrale*, un'unità ideale minimale, il che gli consente di accettare un certo pluralismo e la libertà religiosa, ma continua a ritenere che l'autorità sia il punto in cui devono coincidere l'*arché* ideale trascendente e l'*arché* sociale, dalle quali la collettività riceve forma e unità. L'autorità politica deve, perciò, essere sottratta alla prova della divisione istituzionalizzata, come si attua nel sistema dei partiti. Maritain restò fedele a questa idea anche quando accettò, negli anni dell'esilio americano, la democrazia politica. Il governo – questo è il suo punto

di vista – anche in democrazia non deve essere l'espressione della prevalenza di una parte politica, ma di quella realtà unitaria e totale che è il «popolo». In vista di ciò egli si sforzò di delineare un sistema istituzionale, in cui i partiti concorrono alla formazione della opinione pubblica e alla costituzione delle assemblee legislative, ma non alla costituzione e al funzionamento dell'esecutivo. Il fatto che il governo sia l'espressione e la garanzia dell'unità del corpo sociale comporta, infatti, che esso vada separato dalle strutture e dai processi che danno forma istituzionale alla divisione sociale; il che è, in ultima analisi, la conseguenza del necessario rapporto fra l'autorità politica e il fondamento veritativo dell'ordine sociale.⁴

Le ipotesi istituzionali di Maritain non sono, dunque, una stravaganza intellettuale, ma il segno della difficoltà per un pensatore cattolico sinceramente impegnato per la democrazia, ad accettare la logica di un regime, come quello liberal-democratico, che assume come proprio principio generatore la divisione del corpo sociale, e a separare l'idea che la società deve avere un rapporto con la Verità trascendente dall'idea che ciò prenda corpo in quel principio di unificazione sociale, che è l'autorità politica.

Anche il magistero di Pio XII, che pure contribuì potentemente ad acclimatare nel pensiero cattolico l'ideale democratico, non sciolse il problema: faceva ostacolo soprattutto l'attaccamento all'idea di «Stato cattolico», fra i cui attributi sta l'unità ideologica e l'affidamento all'autorità politica del ruolo di garanzia della stessa. Ma l'insegnamento di Pio XII sull'organizzazione sociale segnò una svolta, che si sarebbe poi rivelata significativa anche per il nostro problema.

Come è noto, il papa pensava che la molteplicità dei problemi sociali trovasse unità e scioglimento solo se si poneva al centro della riflessione la consistenza metafisica della persona umana e se si applicava ciò al funzionamento delle tre strutture fondamentali della socialità, che sono la famiglia, la proprietà privata e lo Stato. Per usare le parole di Gustav Gundlach, che fu l'ispiratore costante dei pronunciamenti di Pio XII in campo politico-sociale,

«valore e dignità della persona umana con i suoi autonomi diritti, la vera socialità o socievolezza umana con la sua realizzazione nel vero

⁴ Per un esame di questo aspetto del pensiero politico di Maritain si veda il capitolo dedicato a questo autore in A. ACERBI, *Chiesa e democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*, Milano 1991.

bene comune e, in questo quadro, il significato sociale sia della libertà e della eguaglianza, sia dell'autorità e delle norme positive appaiono nelle affermazioni del magistero papale come confronto della dottrina cristiana sulla società con le false teorie dell'individualismo e del collettivismo».⁵

Pio XII manteneva ferma, naturalmente, l'idea che deve esistere un nesso tra l'ordine sociale e la verità divina o, il che è lo stesso, l'ordine naturale; ma egli spostava, per così dire, il punto di applicazione: è la persona umana ciò che lega l'ordine sociale e l'ordine divino. Essa, infatti, considerata nelle sue dimensioni costitutive, che sono la razionalità, la libertà, la responsabilità morale, è la sintesi dei valori intesi da Dio ed è il fine a cui egli ordina tutta la realtà sociale; di conseguenza, un ordinamento sociale è coerente con il pensiero divino sull'uomo e sulla società nella misura in cui si fonda sulla libertà e sulla responsabilità degli associati, che le garantisce e che le promuove (il che è quanto dire un ordine sostanzialmente democratico). In altri termini, ciò su cui fa perno la realizzazione sociale dell'ordine divino non è l'autorità, ma è la persona umana nella sua autonomia e responsabilità. Resta fermo, si intende, il principio che l'autorità proviene ultimamente da Dio, ma non si affida più alla sua funzione di unificazione sociale il ruolo di manifestare l'ordine divino del cosmo. La congiunzione tra la Verità e l'ordine sociale non passa più, insomma, per il vertice, ma per la base sociale e, perciò, non corre più immediatamente tra verità e potere, ma fra verità e libertà/responsabilità personale. Ciò non significa affatto che la struttura sociale sia sganciata dal riferimento a Dio e alla sua verità, ma solo che questo è affidato alla persona e all'esercizio dei suoi diritti nella libertà.

Questo modo di concepire il rapporto tra la verità divina e l'ordine politico avrebbe aperto la via per lo scioglimento di quel nodo che era la libertà religiosa, attraverso il quale passava necessariamente il rifiuto o l'accettazione del sistema liberal-democratico. La difficoltà dipendeva soprattutto dall'intreccio quasi inestricabile che nel corso del secolare dibattito si era istituito fra le ragioni filosofico-morali e le ragioni politiche. Il concilio Vaticano II, con la dichiarazione *Dignitatis humanae*, ha sciolto il nodo proprio rifiutando la di-

⁵ G. GUNDLACH, «Katholische Soziallehre», in *Staatslexikon*, IV, Bonn 1955, 911.

pendenza fra i due piani, quello etico-filosofico e quello giuridico-politico. L'uomo, secondo il testo conciliare, non è moralmente libero di fronte a Dio: egli ha l'obbligo di cercare la verità e di onorarla, quando l'ha trovata. A sua volta, l'autorità politica non ha competenza nell'ambito proprio della coscienza e non può, perciò, porre vincoli giuridici alla libertà dei propri cittadini. Questi sono, dunque, giuridicamente (ma non moralmente) liberi di negare o di non onorare Dio. La libertà religiosa, intesa come un diritto civile, è così separata dal presupposto filosofico dell'indifferentismo religioso, che pretende di fondarla come diritto morale. Il presupposto della libertà religiosa è, invece, l'immagine pluralistica della società, in cui solo la proclamazione della propria incompetenza da parte dello Stato permette un regime di libertà civile. La divisione religiosa non è un bene in sé, ma il suo riconoscimento è compatibile con un retto ordine politico ed è, anzi, un'esigenza per un regime democratico. La *Dignitatis humanae* riconosce, insomma, l'autonomia della ragione politica dalla ragione religiosa o, forse meglio, la non equiparabilità immediata fra ordine religioso, da un lato, e ordine politico dall'altro. Ciò vuol dire che, tenendo fermo il principio che la società deve avere riferimento alla verità e a Dio, questo per il supremo livello politico si realizza attraverso la garanzia che i membri della società possano esercitare liberamente e pubblicamente il loro diritto-dovere di ricercare e di onorare la verità. La dichiarazione conciliare in questo modo rifiuta il liberalismo religioso, ma accetta le ragioni del liberalismo politico, in specie accetta quella distinzione fra Stato e società, per la quale sta o cade ogni liberalismo.⁶

Proprio riprendendo un'espressione della *Dignitatis humanae*, il papa Paolo VI, nel n. 25 della *Octogesima adveniens*, ha formulato esplicitamente questa conclusione:

«L'azione politica – è necessario sottolineare che si tratta innanzi tutto di una azione e non di una ideologia? – deve poggiare su un progetto di società, coerente nei suoi mezzi concreti e nella sua ispirazione, alimentata a una concezione totale della vocazione dell'uomo e delle sue diverse espressioni sociali. Non spetta né allo Stato né a dei partiti politici, che sarebbero chiusi su se stessi, di tentare di imporre una ideologia con mezzi che sboccherebbero nella dittatura degli spiriti,

⁶ Sul rapporto fra l'insegnamento di Pio XII e la proclamazione della libertà religiosa si veda il capitolo sulla *Dignitatis humanae* nel libro citato in nota 4.

la peggiore di tutte. È compito dei raggruppamenti culturali e religiosi, nella libertà di adesione che essi presuppongono, di sviluppare nel corpo sociale, in maniera disinteressata e per le vie loro proprie, queste convinzioni ultime sulla natura, l'origine e il fine dell'uomo e della società. A tale riguardo, è opportuno ricordare il principio proclamato dal concilio Vaticano II: "La verità si impone soltanto con la forza della stessa verità che penetra nelle menti soavemente e insieme con vigore" (*Dignitatis humanae* 1)».

Il testo esige solo qualche breve annotazione. Secondo il papa l'azione politica deve avere riferimento a una totalità ideale, dunque ad un sapere fondante, e questo non deve essere altro che una certa concezione dell'uomo, quella che rischiera la vocazione totale dell'uomo, cioè quella cristiana. Ma nella cultura moderna questa non è affatto un dato pacifico e universalmente condiviso; anzi, essa è il termine di radicali opposizioni ideali, che possono tendere a diventare opposizioni politiche. Nessuno dei termini in contrasto può, invece, trovare correttamente forma nelle strutture che incarnano l'autorità politica o ne determinano la titolarità (Stato e partiti). Il riferimento dell'azione politica alla verità deve essere mediato dal libero confronto intellettuale in seno alla società, e i valori propri della verità fondante debbono essere resi operanti nell'ordine politico per via di consenso.

Con questo insegnamento Paolo VI portava ad espressione compiuta la dissociazione fra il Sapere e il Potere, che è un'esigenza intrinseca di quella tendenza del pensiero cattolico, che tra le due guerre si è staccata dall'alveo tradizionalista ed autoritario per approdare all'accettazione del sistema liberal-democratico, senza rinunciare, però, al fondamento veritativo dell'ordine sociale. In seno al magistero ecclesiastico questa corrente ha preso l'avvio con l'insegnamento di Pio XII, che ha collocato nell'autonomia e nella responsabilità dell'individuo il punto di incontro tra l'ordine divino e l'ordine sociale, è passata attraverso la proclamazione della libertà religiosa fatta dal Vaticano II, che ha significato il rifiuto della coincidenza fra ragione politica e ragione etico-religiosa, ed è sfociata nell'affermazione di Paolo VI che il rapporto tra la Verità e la vita collettiva deve essere affidato non al potere politico ma alla libertà. La necessità del fondamento veritativo dell'ordine sociale e la indifferenza metodica del regime liberale alle ragioni di verità hanno così trovato una conciliazione senza rinuncia.

IV

ESODO E TEOLOGIA POLITICA

ARMIDO RIZZI

Perché parlare dell'Esodo a proposito di teologia politica? Che l'idea non sia così peregrina lo testimoniano, tra l'altro, due pubblicazioni recenti: il libretto *Esodo e rivoluzione* del filosofo americano Michael Walzer e un numero di *Concilium* dedicato alle riletture dell'Esodo nella tradizione occidentale, con un netto accento posto su quelle di taglio *lato sensu* politico.¹

La mia conversazione tenterà allora, nella prima parte, di ritrovare nella narrazione dell'Esodo l'emergere e il costituirsi dell'orizzonte teologico-politico, cioè di un certo modo di intendere il teologico che ingloba in sé il farsi della polis e, viceversa, di un certo modo di intendere la polis, la consociazione umana, essenzialmente attraversato dal momento teologico. In una seconda parte cercherò di chiarire a quali condizioni la teologia politica dell'Esodo sia valida aldilà del quadro storico-culturale che l'ha vista nascere e, in particolare, a quali problematiche odierne di antropologia politica essa possa apportare un contributo di utile – decisivo? – chiarimento.

La narrazione dell'Esodo e il suo senso

La narrazione dell'Esodo si scandisce in quattro tappe, che sono letteralmente quattro spostamenti successivi, dove però la geografia si carica di una valenza simbolica fondamentale e viene a significare quattro momenti della costituzione del soggetto teologico-politico.

¹ M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, Milano 1986; *L'Esodo come paradigma permanente: Concilium*, (1987)1. Mi permetto di rimandare a una prima presentazione del tema e dei problemi connessi, nel breve saggio: «Sull'Esodo come paradigma teologico-politico», in *Filosofia e teologia*, (1988)3, 33-44.

Esse sono: l'esodo in senso stretto: l'uscita dall'Egitto; il lungo cammino attraverso il deserto; la salita del monte – il Sinai – per stipularvi l'alleanza con Dio e riceverne il dono della Legge; finalmente, l'approdo alla Terra promessa.

L'USCITA DALL'EGITTO

È, questo, l'aspetto a cui normalmente si fa più attenzione oggi, e che tuttavia, disarticolato dal resto, facilmente viene falsato o almeno depauperato. A ogni modo, esso ha certamente un carattere fondante.

L'uscita dall'Egitto abbraccia, nel racconto, i primi 15 capitoli del libro dell'Esodo, cioè fino al passaggio del Mar Rosso e al canto di ringraziamento di Mosè. Qui il protagonista è Dio e, in seconda istanza, il suo rappresentante, Mosè in funzione di condottiero. Direi che la soggettività degli ebrei non entra qui in gioco: essi vengono condotti fuori dall'Egitto («ci ha tratti fuori dall'Egitto»), sono soggetto passivo di un'iniziativa interamente divina.

Effettivamente, quello che si viene profilando in questi primi capitoli, e che costituisce il vero motivo-guida di tutta questa prima tappa e figura, è l'autorivelazione di Dio, quell'autorivelazione che starà, da allora in poi, alla base di tutta la religione di Israele e, poi, dell'evangelo cristiano.

In che modo, secondo quale tratto Dio rivela se stesso? Ho scelto la formula «Dio di schiavi» (che può benissimo essere sostituita da altre: «Dio di oppressi» ecc.) perché mi sembra quella che meglio esprime la formalità cui intendo dare rilievo. Mi pare che la forza di questa nuova rivelazione divina, che accade nell'Esodo, stia proprio nel presentare Dio come un Dio che si identifica con coloro che sono privi di identità: il termine «schiavi» è quello che forse meglio di tutti rispecchia la condizione del non-identificato. Gli schiavi sono l'identità negata; non solo perché stanno male, perché hanno condizioni di esistenza dura – i lavori forzati cui gli ebrei sono sottoposti – ma più ancora perché sono espropriati di ogni loro progetto di vita: appartengono a un progetto che non è il loro ma quello di un'altra collettività – l'Egitto – e del suo rappresentante – il faraone –. Sono espropriati di ogni fine autonomo; espropriati dice le due cose: non possono identificarsi a un fine loro e, al tempo stesso, sono sottomessi a un fine posto da altri, definiti in ordine a questo fine.

Allora, quando Dio prende partito per questa minoranza, non basta dire (come si fa abitualmente) che Dio non è il Dio del potere.

Questo è certamente vero; ma bisogna andare oltre, e capire che quel potere (secondo l'accezione e concezione premoderna) personifica ed esprime l'unità del corpo sociale, l'unità organica del collettivo; così che qui l'accento non è posto sul faraone a differenza degli altri egiziani ma sul faraone in quanto è l'espressione degli egiziani come popolo, come unità naturale/culturale. (Solo così si capisce, tra l'altro, come il faraone venga colpito nei primogeniti degli egiziani). La polarizzazione principale non è qui faraone-ebrei ma Egitto-ebrei.

Abbiamo qui un duplice movimento divino: di de-identificazione e di nuova identificazione. Proviamo ad analizzarli.

Nell'area culturale del Medio Oriente (ma lo stesso si potrebbe dire di altre, forse di tutte) il divino si identifica con quell'unità di senso che è natura/cultura. La cultura, cioè il corpo sociale con i suoi miti, i suoi costumi, le sue tradizioni; la natura, cioè l'*habitat* di cui quel corpo vive, da cui trae alimento e protezione. Il Dio dell'Esodo spezza questo tipo di identificazione; come ha visto bene la teologia della secolarizzazione, la grande rivoluzione culturale portata dalla Bibbia è la mondanizzazione della politica e dei valori-costumi morali, nonché del quadro naturale che li sottende. Il divino non è l'Egitto, come non sarà Canaan e non era stata la Caldea, terra natale di Abramo. Il divino non è natura/cultura ma libertà, «persona». Ciò che è mancato alla teologia della secolarizzazione – troppo preoccupata di coniugare Bibbia e modernità – è la percezione della positiva e nuova identificazione di questo Dio-libertà con il senza-identità, con lo schiavo.

Ma qui urge dissipare in partenza un facile malinteso. Questa identificazione non cambia soltanto destinatario; cambia carattere, qualità, modalità d'essere. Il Dio-persona non si identifica con gli ebrei allo stesso modo in cui la divinità egiziana era identificata con l'Egitto; il Dio degli ebrei non fa corpo con loro: non li fa diventare un popolo come gli altri, di cui egli sia un Dio come gli altri, espressione – per ognuno – della rispettiva unità di senso. Dio non diventa organico agli ebrei ma si lega loro con quella nuova identità che non dico mantiene ma costituisce l'alterità. Quell'identità che si chiama «amore».

Ma anche questa formula può trarre in inganno, se induce a pensare che noi già sappiamo che cos'è l'amore, in generale, e inseriamo dentro questa casella semantica il rapporto Dio-ebrei schiavi come uno dei casi di relazione d'amore. E invece, dobbiamo rovesciare il rapporto tra i termini in gioco: non è l'identità Dio-ebrei che si

illumina mediante la voce «amore», ma viceversa è questa voce che trova la sua verità nella relazione Dio-ebrei. Possiamo dire: prima d'allora l'amore non era (non si era) ancora rivelato; ciò che ricorreva sotto questo termine era l'affinità tra simili, la legittima convivenza e connivenza – tra gli umani, e con la rispettiva divinità – entro quello che uno scrittore contemporaneo ha chiamato appunto «corpo d'amore». Non esisteva *questo* amore che è adesione all'altro in quanto altro, e che qui trova la sua prima epifania.

Il Dio della Bibbia si definisce originariamente (cioè prima che come creatore e signore del cielo e della terra) come colui che si è identificato con i senza-identità, e *perciò* come amore. Sceglierei, quasi a voler ritrovare questa differenza, la voce «dilezione». E concluderei questa prima tappa dell'Esodo affermando che la dilezione è la nuova definizione dell'essere e del fondamento. L'orizzonte dell'essere non è più quello istituito dalla *physis* e dal suo ordine unitario ma quello aperto dalla dilezione e dal suo ordine duale: la libertà amante e lo schiavo amato, l'identità nell'alterità.

LA MARCIA ATTRAVERSO IL DESERTO

La seconda figura mi pare trovi la sua unità in questo: nell'emergere della soggettività di coloro che fino a questo momento sono stati oggetto dell'amore di Dio e, per così dire, trascinati da lui, unico attore, vero protagonista. Ora protagonisti diventano gli ebrei; la storia del deserto è la storia della loro altalenante risposta, delle alternanze tra accettazione e rifiuto: le mormorazioni, il rimpianto delle cipolle d'Egitto, il dubbio, il sospetto sulle intenzioni di Dio (la «filosofia del sospetto» è già presente nella Bibbia: pensiamo al serpente dell'Eden, agli ebrei nel deserto: «ci ha condotti qua per farci morire...»). Qui è Israele che emerge come soggettività ed è posto di fronte alla scelta fondamentale: se accettare o rifiutare quell'identità di cui si trova investito, l'identità di vivere solo come oggetto della dilezione divina. Il deserto è l'impossibilità umana come luogo di manifestazione dell'amorosa potenza divina.

Un episodio esemplare – che dunque ne riassume diversi altri – di questa soggettiva identificazione nell'alterità o di questa accettazione di essere oggetto di amore, è il dono della manna. Esso significa consentire a vivere di un qualcosa di cui non si dispone, di un qualcosa su cui si può contare perché è stato promesso da una parola d'amore, ma in base a una sicurezza che non può poggiare su tempi e modi della natura né sulla saggezza umana, com'era quella dei fa-

raoni (costoro erano certamente governanti chiaroveggenti, che sapevano prevedere le epoche di carestia e riempire i granai nelle epoche buone, in modo che il popolo avesse da sfamarsi nei periodi di penuria). Ecco: la manna è quel bene che soddisfa il bisogno elementare e che pure viene dato giorno dopo giorno, in modo da non poterne disporre per il giorno seguente e da sperimentare così il proprio esistere in forza di quell'Altro che è il principio della propria identità.

Come Paolo parlerà di una giustificazione *extra nos*, Israele ha scoperto il *vivere extra nos*, il vivere di qualcosa che non è in mio potere e al cui potere mi affido; ha scoperto la *fede* in questa sua accezione prima e inglobante.

Questa figura, quest'accettazione di vivere l'esistenza come dono, la si ritrova poi, individualizzata, soprattutto negli oranti dei salmi: negli oranti che si lamentano con Dio che sembra dimenticarli e in quelli che ringraziano e lodano Dio che si è ricordato di loro (salmi di lamentazione e salmi di lode). Lo stesso motivo teologico è presente nella storia delle riletture dell'Esodo, soprattutto negli schiavi negri. I canti spirituali negri, che si rifanno in molti casi all'Esodo (Egitto, Giordano, Terra promessa...) sono l'attestazione della fede dello schiavo in un Dio che pure gli era arrivato come il Dio del suo padrone. C'è una potenza tale nel testo dell'Esodo, che gli schiavi negri spontaneamente vi si riconoscono e ne danno l'interpretazione autentica malgrado e contro l'interpretazione «ufficiale»: vi si riconoscono perché si sentono riconosciuti da quel Dio che l'Esodo narra. Colui che è *di fatto* il Dio dei padroni è *di diritto* il Dio degli schiavi, il Dio che si è identificato con i senza-identità. Noi siamo oggi – dicono i canti negri – gli ebrei in Egitto. È quanto si ripete attualmente – qui con la mediazione di un serio lavoro teologico – nei poveri dell'America Latina, in quella dualità di attributi con cui il popolo viene definito da Gutierrez: «oppresso e credente». La fede del povero nasce dall'esperienza dell'amore di Dio che lo accompagna nella sua oppressione: quando il popolo oppresso si coglie come il popolo su cui si è chinata la dilezione divina, diventa popolo veramente credente, perché accetta di vivere con paziente speranza e di lottare nella forza di quella dilezione.

LA SALITA AL MONTE: ALLEANZA E LEGGE

Alla fine del deserto ci aspetteremmo la Terra promessa. Ma prima di giungervi, Israele deve salire la montagna; questo è dav-

vero il punto culminante, rispetto a cui la Terra promessa sarà il ritorno a valle ma... sull'altro versante.

Che cos'è la montagna? La montagna è il luogo dove Dio dona l'Alleanza e la Legge, ed è proprio attraverso la Legge che Israele trova la sua suprema identificazione, quella compiuta identificazione rispetto alla quale l'identificazione recettiva di accettarsi amato e di vivere dell'esistenza come dono era stata una preparazione.

La Legge ha un aspetto formale-costitutivo, ed è l'amore a Dio sopra ogni cosa e con tutti se stessi; ed ha un contenuto centrale, che chiamiamo abitualmente «amore al prossimo».

Che cos'è il comandamento dell'amore al prossimo? È la Legge in quanto appello a fare di quell'amore di cui mi sono riconosciuto e accettato destinatario il principio del mio agire, a farmi cioè suo soggetto, suo attivo portatore. Portatore verso chi? Verso gli altri uomini; che in quanto sono oggetto di questa dilezione diventano essi stessi l'«altro» per me così come io sono l'«altro» per Dio, nell'identità/alterità della relazione d'amore. È questa l'idea di elezione: essere chiamati a farsi soggetto della dilezione per portarla ai dilette di Dio; diventare principio di identificazione per i senza-identità. Attraverso la Legge il diletto viene eletto per servire i dilette.

La Legge ha però anche un'altra figura, che è di grande interesse per il discorso sulla politica. Essa dice: «Ascolta, Israele» al singolare. I biblisti amano sottolineare che, a differenza della nostra concezione individualistica, Israele è una «personalità corporativa», cioè un soggetto collettivo, perché la parola di Dio costituisce una comunità, non una serie di eletti senza reciproca relazione. Credo che questa sia una mezza verità, o una verità mal formulata (perché mal pensata). La personalità corporativa non è l'effetto della parola di Dio, l'effetto del dono della Legge; è il prezzo, direi, che Israele paga alla cultura del tempo, dove ogni popolo è personalità corporativa. Se è vero che la Parola costituisce una comunità, non si tratta di comunità organica, dove gli individui siano parti di quella superiore «personalità» che è il corpo sociale. Questo è il tipo di aggregazione che, lo abbiamo visto, caratterizza l'identità dei collettivi umano-divini come l'Egitto e Canaan; non può essere l'identità costituita dalla Parola.

Ecco allora profilarsi, accanto all'organicismo delle antiche società, dove il sociopolitico è la concrezione del sacro, e all'individualismo delle società moderne, dove il sociopolitico è frutto di convenzioni, una terza figura: il popolo dell'Alleanza e della Legge, la comunità della Parola, dove l'identità non accorpa e la singolarità non

divide perché *il singolo come tale diventa capace di fare comunione* e di accogliere l'altrui volontà di comunione. Fede e amore sono qui il tessuto di una reciprocità che porta ogni individuo oltre se stesso, verso l'altro, trasformando l'alterità da indifferenza a relazione. La Legge fa di Israele un'assemblea di chiamati: non un collettivo chiamato ma un'assemblea di soggetti individualmente responsabili della loro risposta. Ricordo a questo proposito la bellissima intuizione e formulazione che danno alcuni commenti rabbinici: Dio in quel giorno ha fatto con Israele non una alleanza, ma 603.550 alleanze (tanti quanti erano, secondo la tradizione, gli ebrei presenti nel deserto). Dio ha fatto alleanza con ognuno.

Perché? Perché il tipo di alleanza è tale che esclude sia l'identificazione tra Dio e i chiamati, sia l'identificazione dei chiamati dentro un tutto. Il tutto chiamato è ogni individuo, totalità minima che si raccorda a ogni altra con quello stesso tipo di identità di dilezione con cui Dio si raccorda a lui. Nella reciproca dilezione il popolo di Dio è *unum*, ma di quell'unità che è unità di «altri», dove ognuno è eletto a fare dell'altro il suo diletto.

LA TERRA PROMESSA

Ed eccoci arrivati alla Terra promessa. Strana terra! Ci si arriva ma non ci si può vivere come «arrivati»; ci si arriva come spazio geografico ma non ci si è mai definitivamente arrivati come spazio esistenziale: terra buona, città di pace, paese di felicità. Ci si arriva, sempre, dall'Alleanza e dalla Legge; cioè sempre di nuovo, perché la Legge interpella continuamente Israele (e l'uomo che Israele rappresenta), così che questi non è mai definitivamente giunto perché non è mai definitivamente giusto, degno di vivere su quella terra, e questa non è mai definitivamente acquisita nella sua positività, rimane sempre Terra *promessa*.

La differenza tra Egitto e terra promessa è che qui Israele non è più schiavo, ha la sua identità e può dire, in certo senso, che questa è la sua terra. *In certo senso*. Questa terra non è sua come l'Egitto era la terra degli egiziani e come Ur era la terra di Abramo. Se Canaan è la «terra dei padri», non bisogna dimenticare che non lo è in quanto terra natale ma in quanto fu, già per loro, l'oggetto della promessa. Come il rapporto tra Israele e il suo Dio non è l'ennesima riedizione dell'identità tra il divino e una cultura, così il rapporto tra Israele e Canaan non è la ripetizione dell'identità tra un popolo e una terra. Canaan è la terra di Dio, e su questa terra Israele rimane «forestiero

e inquilino», ospite di Dio (Lv 25,23); il legame Israele-terra non diventa mai organico ma passa sempre attraverso la Legge.

Il che significa, nella concretezza dell'esistere: Canaan è il luogo destinato a diventare teatro della reciprocità d'amore; il frutto originario chiamato a maturarvi (da cui tutti gli altri derivano) è la dilezione tra i membri del popolo, la perfetta giustizia.

LA POLITICA DELL'ESODO

A questo punto possiamo tentare una definizione della politica secondo l'Esodo: essa è l'«opera» come oggettivazione – ai vari livelli di complessità – della dilezione accolta e agita, nell'interazione tra uomo e uomo e tra uomo e natura.

Commento brevemente.

Parliamo di «oggettivazione della dilezione accolta e agita» per sottolineare il carattere irriducibilmente «composito» della politica dell'Esodo: l'insopprimibile unità-nella-distinzione di intenzionalità e di espressione, di soggettività e di estrinsecazione. La dilezione è l'intenzionalità divina che, attraverso il libero consentimento del partner umano, diventa suo principio di essere (fede) e di agire (amore); ma, appunto innervandosi nella logica dell'azione, si fa produttività storica ed esibizione pubblica, si distende cioè secondo la duplice legge della causalità e della semanticità.

«Secondo i vari livelli di complessità»: dall'incontro casuale all'organizzazione statuale corre un filo di continuità, costituito dalla compresenza – in ambedue i casi, come in tutti gli stadi intermedi – di individui umani che interagiscono; nell'ottica esodica quest'interazione è il reticolo strutturale della dilezione, sia che il carattere personale di questa («accolta e agita») si presenti nella trasparente semplicità dell'incontro sia che si aggrovigli nei labirinti dell'istituzione.

«Tra uomo e uomo e tra uomo e natura»: quanto si è detto a proposito della relazione tra Legge e Terra Promessa dovrebbe bastare per aiutarci a veleggiare tra le sponde infide di un antropocentrismo dimentico dell'*habitat* naturale e di un naturalismo che omologa l'uomo alle altre forme viventi.

Tutto ciò viene condensato nel termine di «opera», recuperando quella densità che anche Paolo gli riconosceva quando, al di là della sua polemica anti giudaica e quasi a porle un argine rigoroso, affermava che la libertà nello Spirito è la «fede operante nell'amore» (Gal 5,14).

Integrazioni ermeneutiche

CONCEZIONE RAPPRESENTATIVA DI ISRAELE

La lettura che ho fatto dell'Esodo, dell'elezione di Israele, ne colloca il racconto dentro il più ampio contesto di tutto l'Antico Testamento (e, in qualche modo, del Nuovo), cogliendo la Bibbia come testo unitario e andando perciò oltre una considerazione dell'Esodo come totalità compiuta. Allora l'elezione che Dio fa di Israele non appare più come elezione del solo Israele ma funge da segno, da indicazione e testimonianza dell'elezione che Dio fa dell'intera umanità.

Questo carattere inclusivo (e dunque universale) dell'elezione si dipana lungo due linee. È anzitutto universalità dell'uomo «oggetto» della dilezione: l'amore di Dio raggiunge ogni individuo umano nella sua povertà, si identifica con ogni umana carne nella sua non-identità. Elezione inclusiva significa che lo schiavo Israele non è amato *invece* dell'Egitto ma *in nome* anche dell'Egitto: ciò che in lui è amato è quella condizione di non-identità che è lo spaesamento radicale dell'uomo, quella *Hauslosigkeit* (mancanza di casa: il termine è di Buber) che, più avvertita in alcune epoche e come mimetizzata in altre, è comunque l'emergere stesso della ek-sistenza nel mondo. Sotto l'identità dell'appartenenza all'Egitto il Dio di Israele ama la non-identità di ogni egiziano (tra le pagine più alte della tradizione rabbinica c'è quella in cui si dice che la gioia della celebrazione pasquale dell'Esodo sarà sempre turbata dal ricordo dell'eccidio dei primogeniti degli egiziani).

L'universalità della dilezione divina si prolunga nella universalità del comandamento dell'amore al prossimo. Esempio è, a questo riguardo, l'episodio del Vangelo di Luca in cui Gesù reinterpreta, attraverso la parabola del buon samaritano, quel comandamento. È noto che, spostando la categoria di prossimo dal destinatario dell'amore al suo soggetto (da «chi è prossimo?» della domanda del dottore a «chi si è fatto prossimo?» della controdomanda di Gesù) Luca spezza il cerchio dell'appartenenza, dove bisogna distinguere tra i prossimi e i lontani, tra chi è dentro il cerchio e chi ne rimane fuori, e dilata il comandamento d'amore aldilà di ogni possibile confine. Ora, questa dilatazione non è un effetto del kerigma cristiano; a operarla è, nella logica del racconto lucano, il «Gesù della storia», che si contrappone al dottore della Legge non come instauratore di un nuovo principio ma come interprete alternativo della Legge stessa.

In qualche modo Gesù opera un ritorno alle origini, riporta a galla il senso primo della Legge; anche se si tratta non di origini storiche ma di quell'intenzionalità costitutiva che la storia delle interpretazioni può esaltare come tradire, può rilevare come occultare.

Un capitolo particolarmente doloroso della fase di occultamento della Legge come comandamento dell'amore al prossimo è la *logica del nemico*, che pervade già uno dei testi maggiori dell'itinerario esodico, il Deuteronomio. La legittimazione e sacralizzazione della violenza, che qui viene operata con intransigente affermazione di principio, produrrà una tragica massa di fatti nella tradizione cristiana e poi ancora nella sua secolarizzazione (illuminista e marxista); così che ripensare il tema dell'elezione in chiave inclusiva – ripensare, cioè, la vocazione alla giustizia e alla felicità liberata dalla logica del nemico – è uno dei compiti più urgenti dell'ermeneutica dell'Esodo e della teologia politica.

L'universalità dell'elezione si attesta però anche sul versante del soggetto dell'amore: non soltanto ogni uomo è diletto aldilà di ogni terreno di coappartenenza, ma ogni uomo è eletto ad amare aldilà di ogni principio di identificazione confessionale (religiosa o ideologica). È, questa, la legge della *laicità* dell'amore; di una laicità il cui concetto va ripensato, oltre che contro (antitesi logica, ma anche militanza civile) le invadenze di chiesa, contro le oscillazioni tra una Ragione e una Crisi diversamente ma ugualmente cariche di pretese esorbitanti.

ESODO E MODERNITÀ: SPUNTI PROBLEMATICI

Una delle alternative più insidiose della modernità è quella che, con apparente perentorietà, descrive e impone l'aut-aut tra le rivendicazioni totalitarie della verità e l'anarchia della libertà, tra la dittatura della virtù (individuale: Robespierre; collettiva: Lenin) e l'autodeterminazione libertaria. O ancora, una giustapposizione (una conciliazione nominalistica) dell'una e dell'altra nell'esigenza di un massimo di giustizia, di solidarietà, di partecipazione (intese come figure della verità sociale) *più* un massimo di libertà, di opzionalità, di campo di scelte.

Ora, la dilezione come orizzonte dell'essere, che nell'Esodo si dischiude è una specie di rifiuto anticipato sia dell'alternativa enunziata che della composizione tentata; un rifiuto attivo e creativo, che dissolve i termini stessi dell'alternativa annunciando una libertà la cui essenza è amore e un amore la cui modalità è libertà.

La «libertà per l'altro» è la grande rivelazione esodica; ma questa rivelazione subisce nella tradizione cristiana una torsione mistica (neoplatonismo dell'eros religioso) e nella tradizione moderna una rimozione naturalistica, che ne paralizzano o comunque ne inceppano la effettualità storica. Compito di una teologia politica non dovrebbe essere quello di tentare improbabili sintesi tra messaggio biblico e dottrine della modernità o della post-modernità (cristianesimo-Hegel, cristianesimo-marxismo, cristianesimo-Heidegger, ...); dovrebbe essere quello di tornare al racconto biblico con l'inquietudine problematica che moderno e post-moderno alimentano, per ridisegnare secondo le sue nervature concettuali quella rivelazione di senso che la pagina biblica ha disegnato narrativamente e simbolicamente.

Un discorso analogo va fatto per quanto riguarda l'emergenza moderna dei «diritti dell'uomo». Non è difficile appurare che «uomo» sta qui, inizialmente, per «io», e che i diritti che gli vengono riconosciuti sono quelli del soggetto capace di iniziativa (non soltanto economica), sono la trasfigurazione assiologica delle attitudini di fatto. Ma il riconoscimento di questa prima forma di diritti (il 1789) costituisce la piattaforma per l'avanzare di altri: accanto al diritto di chi ha e di chi può, il diritto di avere per chi non ha, di potere per chi non può (diritto al lavoro, alla casa, alla salute, ecc.). Che non è l'allungamento della lista dei primi diritti; è il presentarsi di un portatore qualitativamente nuovo: il debole, il povero, l'incapace.

Dando voce a questi gruppi – raccolti nella classe del proletariato – il marxismo ha allargato a loro la categoria di «io», di soggetto, ne ha fatto anzi il soggetto per eccellenza della storia; un soggetto riveduto e corretto, certamente, dove all'io individuale subentra l'io collettivo, sino all'universale collettività del «genere umano». Ma la volontà di potenza che inabita il soggetto individuale moderno non fa che potenziarsi in questa traslocazione al collettivo; con il duplice esito alternativo: o l'assorbimento dell'individuo (sia il forte che il debole) nell'unica soggettività del collettivo (storicamente: dei suoi capi) o l'inflazionarsi corporativistico del discorso dei diritti, con la vittoria del più forte (del più dotato di «potere contrattuale»).

Nell'orizzonte della dilezione, portatore dei diritti è soltanto l'altro, il prossimo, il povero; l'io è eletto per essere al servizio dei diritti altrui, portatore del comandamento dell'amore. In questo senso, l'Esodo prefigura una rivoluzione diversa da quelle finora tentate; una rivoluzione di cui ognuno è responsabile, e dove la «forza dell'amore» cessa di essere (prevalentemente) parentesi di personale santificazione per diventare potenza di trasformazione della città degli uomini.

V

DALL'ANALOGIA ALLA STORIA. IL SACRAMENTO DEL POTERE*

PAOLO PRODI

«Tu temerai JHWH tuo Dio,
tu lo servirai, dipenderai da lui
e giurerai in suo nome» (Dt 10,20).

«...Il giuramento è ciò che tiene insieme la democrazia. Tre infatti sono gli elementi dei quali è composta la vita politica: il sovrano, il giudice, l'uomo comune. Ciascuno di questi infatti presta la stessa fede» (Licurgo, *contro Leocrate* 79).

«Voi sapete pure cosa fu detto agli antichi: "non spergiurare; ma adempi i tuoi giuramenti al Signore". Io però vi dico di non giurare mai, né per il cielo, perché è il trono di Dio; né per la terra, perché è sgabello dei suoi piedi; né per Gerusalemme, perché è la città del gran re. Non giurare neppure per la tua testa perché tu non puoi far bianco o nero un solo capello. Ma sia il vostro parlare: Sì, sì; no, no; quello che c'è di più deriva dal male» (Mt 5,33-37).

I.

Come premessa a questo mio intervento vorrei partire da alcune affermazioni del cardinale Joseph Ratzinger che mi sento di condividere profondamente:

* I riferimenti bibliografici e testuali sono stati condizionati e limitati dall'opportunità della sede e non rispecchiano gli sviluppi di una ricerca pluriennale, ora in fase conclusiva, che è basata su un più ampio e diverso apparato. Il contributo è anche pubblicato negli *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 14(1988), 9-38.

«Il cristianesimo, in contrasto con le sue deformazioni, non ha fissato il messianismo nel politico. Si è sempre invece impegnato, fin dall'inizio, a lasciare il politico nella sfera della razionalità e dell'etica. Ha insegnato l'accettazione dell'imperfetto e l'ha resa possibile. In altri termini, il Nuovo Testamento conosce un *ethos* politico, ma nessuna teologia politica».¹

Lo stesso Ratzinger in un altro discorso, tenuto nel 1981 di fronte ai deputati del parlamento della Repubblica federale tedesca, ribadisce questo principio, come costante, nonostante le contraddizioni e le confusioni concrete della vita della chiesa e della civiltà occidentale nella separazione di fondo dell'autorità sacrale da quella statale. Commentando l'affermazione di Cristo: «Date a Dio quel che è di Dio e a Cesare quel che è di Cesare» (Mt 22,21) egli così dice:

«La citata affermazione di Gesù ha reciso questa identificazione delle pretese statali nei confronti degli uomini con l'esigenza sacrale della volontà divina nei confronti del mondo. In questo modo veniva messa in questione tutta l'antica idea di Stato ed è comprensibile che lo Stato antico vide nella negazione della sua totalità un attacco ai fondamenti stessi della sua esistenza, un attacco che esso puniva con la pena di morte. Se doveva valere l'affermazione di Gesù, veramente lo Stato romano non aveva più possibilità di sopravvivenza. Contemporaneamente, però, bisogna anche affermare che proprio questa separazione di autorità statale e sacrale, il nuovo dualismo in essa contenuto, rappresenta l'inizio e il fondamento persistente dell'idea occidentale di libertà. Poiché da allora esistono due comunità reciprocamente ordinate, ma non identiche, di cui nessuna ha il carattere della totalità. Lo Stato non è più esso stesso portatore di una autorità religiosa che giunge fin nell'angolo più riposto della coscienza, bensì per il suo fondamento etico rinvia, al di là di se stesso, ad un'altra comunità. Quest'altra comunità, la Chiesa, comprende se stessa come un'ultima istanza etica che però si basa sull'appartenenza volontaria e può comminare punizioni solo spirituali e non civili proprio perché non estende il suo dominio allo statale che è preesistente e a tutti comune. Così ognuna di queste due comunità è limitata nel suo raggio d'azione e la libertà si basa sulla bilancia di questo ordinamento reciproco. Con ciò non si vuole affatto negare che questo bilanciamento è stato molto spesso disturbato, che nel medioevo e nei primordi dell'età moderna si giunse spesso ad una fusione di fatto tra Stato e

¹ J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, Milano 1987, 201

Chiesa, fusione che deformò l'esigenza di verità nella fede in costrizione ed in caricatura dell'autentico intento. Ma anche nei periodi più bui l'ordinamento della libertà contenuto nelle testimonianze fondamentali della fede rimase un'istanza contro la fusione di società civile e di comunità della fede cui poteva rifarsi la coscienza e da cui poteva nascere l'impulso verso la dissoluzione di una autorità totalitaria. La moderna idea di libertà è perciò un legittimo prodotto dello spazio vitale cristiano: essa non poteva svilupparsi in nessun altro ambito se non in esso. Bisogna anzi aggiungere: essa non è affatto piantabile in qualsiasi altro sistema, come si può oggi constatare con chiara evidenza nel rinascimento dell'Islam. Il tentativo di innestare i cosiddetti criteri occidentali, staccati dal loro fondamento cristiano, nelle società islamiche, misconosce la logica interna dell'Islam come la logica storica cui appartengono i criteri occidentali. Un tale tentativo era perciò destinato al fallimento in questa forma. La costruzione sociale dell'Islam è teocratica, quindi monistica e non dualistica. Il dualismo che è la condizione previa della libertà presuppone a sua volta la logica cristiana. Dal punto di vista pratico, ciò sta a significare: solo lì dove è preservato in qualche forma il dualismo di Chiesa e Stato, di distanza sacrale e politica, vi è la condizione fondamentale per la libertà. Dove la Chiesa diviene essa stessa Stato la libertà va perduta. Ma anche lì dove la Chiesa viene soppressa come istanza pubblica e pubblicamente rilevante, viene a cadere la libertà perché lì lo Stato reclama di nuovo per sé la fondazione dell'etica. Nel mondo profano, postcristiano lo Stato avanza questa istanza non nella forma di autorità sacrale ma come autorità ideologica, cioè lo Stato si fa partito e dato che non gli si può contrapporre nessuna altra istanza come un suo proprio ruolo, esso stesso diviene nuovamente totalitario. Lo Stato ideologico è totalitario; esso deve diventare ideologico quando non si dà nei suoi confronti una autorità libera e pubblicamente riconosciuta. Dove non esiste una tale dualità è inevitabile la totalità, il sistema totalitario».

«Abbiamo in questo modo definito il compito fondamentale della politica ecclesiastica, come io la intendo: essa deve mirare a conservare il bilanciamento di un sistema dualistico come fondamento della libertà. Perciò la Chiesa deve avanzare delle pretese nei confronti del diritto pubblico e non può semplicemente ritirarsi nell'ambito del diritto privato. Perciò essa deve anche stare attenta a che Stato e Chiesa restino separati e che l'appartenenza della Chiesa conservi chiaramente il suo carattere di volontarietà».²

² RATZINGER, *Chiesa ecumenismo e politica*, 155-157. Per un'interpretazione di queste pagine cf. P. PRODI, «Chiesa e potere nella storia dell'Occidente», in *Democrazia e potere nella società complessa*, a cura di G. TONINI, Roma 1988, 18-31.

Forse non tutte le deduzioni che Ratzinger trae da questi principi sul piano delle valutazioni concrete sulla storia della civiltà europea e sulla crisi odierna della politica possono essere condivisibili, ma penso che esse siano quanto mai fertili per una revisione storica che ci spinga a cercare al di là dell'illuminismo alcuni elementi fondamentali del nostro sistema liberal-democratico (e quindi a cogliere le radici più profonde e non soltanto le manifestazioni più esterne della sua crisi) e ad uscire anche dagli schemi nei quali mi sembra troppo impantanata la riflessione teologica ed ecclesiologica attuale, a destra e a sinistra.

II.

Oggetto della mia ricerca da alcuni anni è il giuramento come base del patto politico nella storia dell'Occidente: come è stato vissuto concretamente il punto terminale e ultimo del rapporto sacralità/potere. Non posso naturalmente in questa sede che riassumere e individuare alcuni punti nodali che mi sembrano più utili per la nostra riflessione: presento in certo qual modo un primo rapporto su un lavoro *in progress*. La constatazione dalla quale la ricerca è partita è che oggi non ci troviamo di fronte semplicemente ad una crisi della politica nei suoi meccanismi istituzionali, ma ad una crisi che investe l'essere stesso dell'uomo come animale politico, una crisi che mette in gioco non soltanto le regole dello Stato di diritto, dello Stato liberale e democratico degli ultimi tempi ma l'intero sviluppo del sistema politico occidentale. Oggi siamo la prima generazione che, nonostante la presenza di forme e liturgie del passato, vive la propria vita collettiva senza il giuramento come vincolo solenne e totale, sacralmente ancorato, di appartenenza ad un corpo politico. Il passaggio che ora attraversiamo è quello dal *pro patria mori* (ultima metamorfosi del vincolo giurato) a modalità di associazione che hanno più la forma di contratti di condominio piuttosto che di un legame che unisca la vita e la morte delle persone. Il fatto che esso permanga, particolarmente in alcuni paesi dell'Occidente, legato alla coscienza di una funzione particolare pubblica non mi sembra contraddica una linea di tendenza chiaramente avvertibile. Ciò che importa chiarire è che questo non dipende – o non dipende soltanto – dalla crisi degli Stati tradizionali come unici detentori della sovranità, dall'avvento dell'economia-mondo e dal dominio delle superpotenze: occorre almeno aggiungere che questi mutamenti non hanno

messo in gioco soltanto il sistema degli Stati degli ultimi secoli, ma la stessa vita politica come si era sviluppata nel suo insieme in Occidente. Non per nulla la discussione sul giuramento politico si è aperta con il crollo del sistema tradizionale della fedeltà conseguente alla caduta dell'impero tedesco nella prima guerra mondiale: è un discepolo di Carl Schmitt, ad aver impostato in termini nuovi il problema del giuramento politico alla fine degli anni '20.³ La discussione è stata poi ripresa particolarmente negli anni '60 accentrandosi sul passaggio dalla repubblica di Weimar e sul giuramento di fedeltà al *Führer*. Si è così coinvolto il problema della coscienza tedesca ponendo la questione del significato del giuramento sul piano etico e religioso anche in relazione al processo di laicizzazione in corso sia per quanto riguarda il giuramento politico in senso ristretto, di fedeltà alla costituzione, sia per quanto riguarda il giuramento dei funzionari (*Amtseid*), il giuramento dei soldati (*Fahneneid*) e lo stesso giuramento processuale.

Non abbiamo però sino ad ora trattazioni sistematiche-storiche sul giuramento né sul versante delle istituzioni né sul versante delle dottrine teologiche, politiche o giuridiche. Lo scopo della mia ricerca – della quale vorrei fornire qui soltanto qualche anticipazione – è quello di costruire una traccia dell'evoluzione del giuramento in Occidente ponendo al centro il problema della secolarizzazione del patto politico attraverso le metamorfosi del giuramento sino alla sua finale estromissione dall'atto di fondazione della realtà collettiva. Non considero quindi i problemi complessi e tecnico-giuridici che caratterizzano il giuramento processuale se non nella misura in cui investono il patto sociale: non mi interessano quindi se non in modo secondario le distinzioni tradizionali del diritto canonico e civile tra giuramento promissorio e giuramento assertorio o testimoniale (*de veritate, in iudicio*). L'attenzione è diretta unicamente a cogliere, ovunque si manifestino, le valenze teologiche e costituzionali in alcuni contesti storici che ritengo significativi, particolarmente nel passaggio tra il medioevo e l'età moderna.

Non mi soffermo quindi neppure sull'analisi antropologica o linguistica generale del giuramento, limitandomi ad accettare la definizione generale e storica del giuramento come invocazione della divinità a testimone e garanzia della verità di una dichiarazione/affermazione o di una promessa, dell'impegno di compiere determinate

³ E. FRIESENHAN, *Der politische Eid*, Bonn 1928.

azioni (di mantenere un certo comportamento) in futuro, invocazione con la quale il singolo accende un rapporto non soltanto con altre persone ma con l'intero gruppo al quale appartiene ponendo in gioco la sua vita fisica e spirituale in base a comuni credenze che attingono alla sfera della metapolitica.⁴ La mia convinzione è però che non è sufficiente parlare del giuramento come istituto immobile di una durata così lunga da attraversare tutto il corso della nostra storia dalle civiltà preclassiche sino ai nostri giorni: in Occidente esso ha assunto valori particolari e diversi in relazione alle scelte teologico-culturali del cristianesimo occidentale e al dualismo istituzionale che si viene instaurando tra la Chiesa e le entità politico-statali, particolarmente a partire dalla riforma gregoriana, dall'XI secolo. La tesi centrale è infatti che l'istituto del giuramento si è sviluppato in Occidente come una realtà storica ben precisa, nel suo rapporto con il cristianesimo, non soltanto diversa da quella conosciuta in altre civiltà ma dotata di una sua dinamica, di un suo sviluppo interno. E ritorniamo così al problema dal quale siamo partiti della estraneità del cristianesimo alla teologia politica e della sua sostanziale ambiguità nei riguardi della politica stessa: la desacralizzazione della politica come frutto del cristianesimo occidentale? Questa è la questione aperta che ci accompagnerà durante questa esplorazione.

III.

Secondo il metodo già enunciato proseguo per punti schematici rinviando la necessaria documentazione ad un successivo testo finale della ricerca: spero che questi punti servano soltanto a mostrare un percorso e a farmi pervenire sollecitazioni e suggerimenti utili. Il giuramento diviene nell'alto medioevo europeo un sacramento cristiano facendo confluire in sé la tradizione classica e quella ebraico-cristiana e assorbendo elementi del costume germanico dagli istituti che dal giuramento vengono faticosamente superati, come l'ordalia e il giudizio di Dio.⁵

⁴ Per uno sguardo d'insieme cf. H. LEVY-BRUHL, «Reflexions sur le serment», in *Études d'histoire offertes à P. Petot*, Paris 1959, 385-396. Sul giuramento, dal punto di vista sociologico, antropologico, etnologico, psicanalitico e giuridico sta lavorando da anni un gruppo di lavoro presso il «Centre droit et culture» dell'Università di Parigi-Nanterre.

⁵ Per una storia interna del giuramento dall'Antico Testamento al diritto canonico, con buona formazione ma senza apertura critica verso i problemi politico-costituzionali, cf. B. GUINDON, *Le serment, son histoire, son caractère sacré*, Ottawa 1957.

La frase di Licurgo riportata in epigrafe può essere considerata come rappresentativa dell'importanza del giuramento nel primo punto di partenza della civiltà occidentale, nella polis greca: esso è lo stesso snodo fondamentale di ogni forma di vita associata dagli individui alle alleanze tra gli stati. Si potrebbe documentare passo per passo la presenza del giuramento nelle istituzioni pubbliche e private, nella riflessione di Platone e di Aristotele; qui desidero sottolineare che sin dall'inizio la forza del giuramento viene correlata con lo spessore della sua sacralità: già Platone rimpiangeva i vecchi e religiosi tempi in cui il giuramento era sufficiente, contrapponendoli ai tempi presenti nei quali l'inflazione dei giuramenti e la loro svalutazione privava la società del suo collante fondamentale. Sono la *fides* e la *religio* che impediscono lo spergiuro anche con i propri nemici e quindi garantiscono il rapporto tra gli uomini anche al di là del corpo politico di appartenenza, come sostiene Cicerone narrando l'episodio di Attilio Regolo che si riconsegna al nemico e alla morte per mantenere il bene supremo del giuramento: «... est enim iusiurandum affirmatio religiosa... iam enim non ad iram deorum quae nulla est, sed ad iustitiam et ad fidem pertinet» (*De officiis* XXVIII,103). Questa affermazione di Cicerone, ripresa e commentata da sant'Agostino si inserirà nella tradizione cristiana diventando la base della nuova sacramentalità. Ma per quanto riguarda la prassi del giuramento nel diritto e nella vita pubblica romana il discorso sarebbe molto lungo e la stessa origine della parola *sacramentum* nella procedura del diritto arcaico («sacramento te provocho») rappresenta quasi un'anticipazione, poi decaduta con il perfezionarsi della procedura e del diritto, dell'ordalia medievale: non è il giuramento che mette fine al litigio ma l'atto religioso in se stesso, il rito. E il *sacramentum*, messo al margine dell'azione giudiziaria ad opera della razionalizzazione, cresce nella sfera pubblica romana al margine superiore della politica nella ricerca della legittimazione del potere: è elemento costitutivo di ogni *militia legitima*, legittimante la guerra, e assume il nuovo significato di fedeltà all'imperatore come detentore del potere.

Lo statuto del giuramento nell'Antico Testamento può essere solo molto parzialmente sintetizzato dal versetto del Deuteronomio riportato in epigrafe: esso è l'altra faccia del divieto di pronunciare il nome di Dio invano. Si può e si deve giurare soltanto nel nome di Dio e l'unicità del Dio si traduce in un'unicità del patto politico in coerenza con tutta la tradizione indo-europea precedente, ma con un rafforzamento sostanziale. L'elemento innovativo consiste nel

fatto che il Dio degli ebrei è l'unico che giura in prima persona con il suo popolo, mentre in tutte le altre culture antiche gli dei erano soltanto testimoni e vendicatori: il patto fondato sul giuramento (o alleanza) diventa così il perno su cui ruota tutta la vita politica e religiosa del popolo ebraico in modo indissolubile.

Il divieto esplicito del giuramento contenuto nel Nuovo Testamento (Matteo, Giacomo) è in coerenza con il nuovo dualismo che con l'incarnazione si è introdotto nella storia dell'umanità e rimane radicale nonostante tutti i tentativi esegetici compiuti nel corso dei secoli per addomesticare questi passi. Anche il pensiero di san Paolo, citato dai Padri della chiesa sino ai nostri giorni, è più complesso ma non in contraddizione con questo divieto: l'unico vero giuramento è il patto di Dio con l'uomo (Eb 7,20-28), anche se è riconosciuta la funzione del giuramento nella città terrena per la risoluzione delle controversie (Eb 6,16: «homines enim per maiorem sui iurant, et omnis controversiae eorum finis, ad confirmationem, est iuramentum»). Certamente si apre per le prime comunità cristiane il problema della liceità del giuramento sotto obbligazione dell'autorità politica esterna: interpretazione del divieto come semplice reazione al fariseismo e alla casuistica rabbinica e talmudica o messa in discussione radicale del rapporto tra il sacro e il potere? In realtà il problema del rifiuto del giuramento nel cristianesimo dei primi secoli, sino ad ora mai studiato, andrebbe visto in stretta relazione con il rifiuto della magistratura, del servizio militare, del potere nel senso più generale. L'unico problema emergente in modo drammatico sembra essere quello della liceità di sottomissione ad un obbligo esterno per evitare persecuzioni. È con la svolta del IV secolo che il giuramento viene inglobato nella visione del potere cristiano e visto come necessario per la sopravvivenza della vita civile.

La riflessione dei Padri della chiesa appare in ogni caso abbastanza aperta e differenziata tra padri greci e latini: in Oriente si afferma una tradizione che ha il suo punto più alto in san Giovanni Crisostomo e che continuerà sino a Fozio tendendo a considerare in ogni caso il giuramento come atto inerente alla vita mondana e quindi da evitarsi come peccaminoso da parte di tutti coloro che desiderano professare la vita religiosa e caso mai da subire forzatamente. Nel mondo latino invece appare radicale il passaggio dalla primitiva visione di Tertulliano, che contrappone il *sacramentum fidei* al *sacramentum militiae* romano, alla posizione di sant'Ambrogio, che assorbe come cristiano il valore religioso del giuramento ma lo ritiene pericoloso per la possibilità di spergiuro. Con san Gerolamo e

sumus, non terrenam substantiam vestram concupiscimus, sed salutem animarum vestrarum requirimus. Cavete ne aliquid abscondatis, et ex alterius peccato vestra fiat damnatio».⁶

Ciò che è condannato è il giuramento incauto e lo spergiuro, enumerato in tutti i penitenziali tra i massimi peccati; al centro, con diretto rinvio anche ai concili di Toledo, è il giuramento politico, il *sacramentum regis*:

«Si quis laicus iuramentum violando prophanat quod regi et domino suo jurat, et postmodum perverse ejus regnum, et dolose tractaverit, et in mortem ipsius aliquo machinamento insidiatur: quia sacrilegium peragit, manum suam in Christum Domini mittens, anathema sit... Episcopus vero, presbyter vel diaconus, si hoc crimen perpetraverit, degradetur».⁷

Sia per quanto riguarda la disciplina civile che per quella ecclesiastica il giuramento è la base di ogni autorità e potestà normativa, la radice metapolitica del diritto, il punto di interconnessione tra il mondo invisibile e quello della convivenza umana, vero sacramento tra i fondamentali della vita cristiana insieme al battesimo, all'eucarestia e al crisma; *sacramentum iuris* come teorizza Ratberto Pascaio a proposito del giuramento giudiziale in un passo che mi sembra centrale per questa riflessione sul nostro tema:

«III. Quid sint sacramenta vel quare dicantur.

Sacramentum igitur est quicquid in aliqua celebratione divina nobis quasi pignus salutis traditur, cum res gesta visibilis longe aliud invisibile intus operatur quod sancte accipiendum sit. Unde et sacramenta dicuntur aut a secreto, eo quod in re visibili divinitas intus aliquid ultra secretius efficit per speciem corporalem, aut a consecratione sanctificationis, quia Spiritus Sanctus manens in corpore Christi latenter haec omnis sacramentorum mystica sub tegumento visibilium pro salute fidelium operatur. Magis igitur vis divina ex hoc mentes credentium ad invisibilia instruit ac si visibiliter ea monstraret quae interius praestat ad effectum salutis: Per fidem enim ambulamus et non per speciem.

Sunt autem sacramenta Christi in ecclesia baptimus et chrisma, corpus quoque Domini et sanguis quae ob hoc sacramenta vocantur,

⁶ BURCHARDO DI WORMS, *Decretorum libri viginti*, lib. I, cap. 94: PL 140, 573).

⁷ BURCHARDO DI WORMS, *Decretorum...* lib. XII, cap. 21: PL 140, 880).

sant'Agostino si definiscono già le idee fondamentali che reggeranno l'istituto del giuramento nella trattatistica morale sino ai nostri giorni: il primo ne enumera le caratteristiche (i tre *comites* del giuramento cristiano devono essere: *veritas, iudicium et iustitia*); il secondo delinea la norma pratica di comportamento valida per il cristiano di fronte al giuramento: «falsa iuratio exitiosa est, vera iuratio periculosa est, nulla iuratio secura est».

Nella prassi pubblica i fenomeni che si verificano in questa fase di evoluzione con la formazione del tardo impero romano-cristiano sono essenzialmente questi: gli imperatori adottano il giuramento come istituto fondamentale non soltanto nelle cause civili ed ecclesiastiche ma anche come base dell'amministrazione dello Stato (ad esempio con il giuramento dei governatori delle province imposto da Giustiniano); come per altri istituti analoghi (servizio militare ecc.) comincia la prassi dell'esenzione dall'obbligo del giuramento per i chierici. La preoccupazione della legislazione canonica nel suo primo sviluppo sembra ancora essere quella di assicurare agli uomini di chiesa il privilegio dell'esenzione dal giuramento. Così risulta interessante per il nostro ragionamento la proibizione, contenuta nella regola di san Benedetto, al monaco di giurare: il giuramento non è compatibile con lo stato di perfezione.

È aperta così la strada alla svolta che avviene nei concili del V-VII secolo e che sarà ripresa nelle prime raccolte di penitenziali e negli «ordines» del pontificale romano (IX-X secolo): condanna soltanto del giuramento pagano e *per creaturas*, norme di precisazione e salvaguardia per il valore sacro e liturgico del giuramento cristiano. Soprattutto con i concili visigotici di Toledo (in particolare il IV del 633, il V del 636 e l'VIII del 653) il giuramento di fedeltà al re è dichiarato obbligatorio e vincolante e diventa la base della nuova sovranità che troverà la sua espressione più matura nell'età carolingia: il re è riconosciuto nei capitoli di Carlo Magno detentore del monopolio del giuramento e la estensione del giuramento stesso a tutti i sudditi (*Untertaneneid*) diviene strumento fondamentale per la costruzione del nuovo corpo politico. In campo ecclesiastico al termine di questa evoluzione il giuramento è uno dei cardini della nuova disciplina, come è testimoniato dai canoni inseriti nella prima grande collezione (X secolo) di Burcardo di Worms, come *sacramentum* che precede l'interrogatorio sinodale:

«Post datum sacramentum episcopus illos qui iuraverunt ita alloquatur: "Videte, fratres, ut Domino reddatis iuramenta vestra: non enim homini jurastis, sed Deo creatori vestro. Nos autem, qui ejus ministri

quia sub eorum specie visibili quae videntur secretius virtute divina caro consecratur, ut hoc sint interius in veritate quod exterius creduntur virtute fidei.

Est sacramentum iuris in quo post electionem partium iurat unusquisque quod suo pactu decreverit. Unde et sacramentum dicitur quod secretius fides invisibilis per consecrationem invocationis Dei vel aliquius sacri teneatur ex eo quod foris visu vel auditu vox iurantis sentitur».⁸

Il più grande teorico della centralità del giuramento / sacramento sarà alcuni decenni dopo Hincmaro di Reims per il quale esso, inglobando in se stesso il giudizio di Dio, diviene la base della convivenza civile e politica coniugando in modo misterioso le figure del *rex* e del *sacerdos* che soltanto nella figura di Cristo trovano la loro unità reale ma che vivono in ogni uomo cristiano che in quanto tale è ad un tempo re e pastore.

«... Qua de re ad investiganda ac comprobanda, et quasi oculato visui praesentanda quae dubia vel obscura, quae ex lege iudicario ordini probari vel convinci non possunt, duo sanxit auctoritas, iudicium scilicet, et iuramentum, quod usitato nomine appellatur et sacramentum, quia in eo illud oculis fidei pervidetur, quod corporis oculis non conspicitur... Jurare est, inquit Cassiodorus, hominum, sub testatione divina aliquid polliceri. Jurare enim dictum est, quasi iure orare, id est iuste loqui. Tunc autem quispiam iuste loquitur, quando ea quae promittit implentur... Non enim soli pastores, episcopi, presbyteri, et diaconi, monasteriorum rectores sunt intelligendi, sed et omnes fideles qui vel parvulae suae domus custodiam gerunt pastores recte vocantur, in quantum suae domus sollicita vigilantia praesunt. Et quicumque saltem uni vel duobus fratribus quotidiano regimine

⁸ RATBERTO PASCASIO, *De corpore et sanguine Domini*, (Corpus Christianorum, Continuatio Medievals 16), Turnholt 1969, cap. III, 23-24; la composizione del trattato risale all'anno 832. Lo stesso Pascasio nel commento al cap. V di Matteo scrive fra l'altro: «... Si quis vero non se teneri iuramento, quia creatura esse cernitur, cogitet quod in his omnibus praestantiora clauduntur et adumbrantur arcana. Quis enim ignorat quod Hierusalem illa terrena illius coelestis imaginem gerat? Et ideo quisque per eam iurat, iusjurandum ei debet cuius est civitas, nec alteri quam illi rendendum recte patatur... Idcirco docet nihil tam vile in creaturis Dei, ut per hoc quisque perjurare debeat, quando, a summis usque ad infima quaeque divina Providentia cuncta creata reguntur... Propterea ineffabiliter tenent omnia, et ubique praesenti iuramentum debetur veritatis... Hinc est quod Ecclesia suos pro pacis foedere fideique assensu frequenter jurare concedit... Quia omnino evangelica veritas non recipit iuramentum, sed alterius infirmitas id cogit, dum quilibet simplicem non potest recipere veritatem...» (*Expositio in Matheum*, lib. III, cap. 5: PL 120, 254-255).

praeest, pastoris eisdem debet officium, quia in quantum sufficit, pascere hortando, increpando, arguendo, corrigendo debet. Imo unusquisque, qui etiam privatus vivere creditur, pastoris officium tenet et spiritalem pascit gregem...».⁹

Ma non esiste il «privato» perché ogni persona, o meglio ogni «fedele» è pubblico, è «pastore» e quindi uomo politico: il giuramento/sacramento al quale tutti sono soggetti è il vincolo fondamentale che rende tutti reciprocamente interdipendenti in un universo cristiano regolato da una provvidenza divina che rende visibile l'invisibile secondo le funzioni e le vocazioni di ciascuno, dai re e dai vescovi sino al più umile uomo, ricompensando in questa e nell'altra vita il bene compiuto e castigando il male; anche se nei suoi imperscrutabili giudizi Dio permette che il giuramento stesso sia violato con lo spergiuro questo non può inficiare la validità del sacramento così come un battesimo fraudolento non può inficiare la validità del battesimo cattolico: «Et si ad probationem fidei nostrae acciderit... de divinis non causemur iudiciis, quae interdum occulta sunt, sed nunquam injusta».¹⁰ Il giuramento purgatorio nella procedura giudiziaria altomedievale assorbe il giudizio di Dio e permette il superamento delle forme primitive dell'ordalia sviluppando le nuove forme processuali, dal giuramento di solidarietà dei *conjuratores* alle più tarde e mature forme della testimonianza giurata e della giuria. Il giuramento extragiudiziario permette la crescita del nuovo sistema politico con gli impegni reciproci di aiuto e protezione connessi con il vincolo d'obbedienza: il controllo rimane affidato in ogni caso alla coscienza sacramentale della comunità cristiana e a Dio.

IV.

Un altro punto che vorrei sottoporre a riflessione è la novità che si introduce a partire dal secolo XI: la Chiesa romana rivendica la sua competenza esplicita in materia sacramentale e quindi anche nei riguardi dell'istituto che nel linguaggio degli uomini comuni rimane il *sacramentum* per eccellenza, il sacramento del potere, il giuramento; la Chiesa non afferma soltanto la sua potestà di sciogliere i

⁹ HINC MARO DI REIMS, *De divortio Lotharii et Tetbergae*: PL 125, 660, 661, 885.

¹⁰ HINC MARO DI REIMS, *De divortio...*: PL 125, 679.

soggetti dal giuramento di obbedienza al sovrano dichiarato indegno – cosa ben nota –, ma soprattutto permette attraverso il controllo del sacramento la creazione di nuovi vincoli d'obbedienza e di associazione, la nascita di nuove sovranità. Quella che è stata vista e definita recentemente come la «rivoluzione papale», la prima delle grandi rivoluzioni del mondo occidentale e alla quale viene fatto risalire in gran parte il dinamismo costituzionale che ha staccato l'Occidente stesso da tutte le civiltà che l'hanno preceduto sulla faccia della terra,¹¹ ha nella sottrazione del sacramento/giuramento ai detentori di fatto del potere uno dei suoi pilastri fondamentali.

Senza pretendere di entrare qui nell'immenso problema costituito dalla riforma gregoriana e dalla lotta per le investiture e senza indulgere a definizioni sulle rivoluzioni ed evoluzioni che hanno caratterizzato il nostro dinamismo costituzionale, rimane la convinzione che tra l'XI e il XII secolo il dualismo, introdotto dal cristianesimo nella storia già al suo apparire e maturato all'interno della cristianità occidentale come società corporata in senso organicistico nel medioevo (non solo, come afferma Berman, con la formazione di un *populus christianus*) nella riflessione teologica e nella prassi etica (con o senza le accentuazioni dell'agostinismo politico), si coagula per la prima volta in un chiaro dualismo istituzionale con la formazione di due poli ognuno dei quali appare dotato di strutture di potere e di un sistema giuridico in fieri. Proprio perché si era messo in moto il processo di «Entzauberung» del politico e di politicizzazione della Chiesa come portatrice di un «carisma di ufficio» (per usare le espressioni di Max Weber che mi sembrano tanto fertili anche oggi al di là dei limiti interpretativi derivanti dalla schematizzazione dei tipi ideali o dalla valutazione eccessiva del peso dell'etica protestante) questo dualismo istituzionale riesce ad attuarsi e concretarsi storicamente. Non si tratta tanto della formazione di un modello di gestione del potere che dall'ambito ecclesiastico si proietta, secolarizzandosi, sul politico, quanto della nascita di una tensione concorrenziale tra due poli ognuno dei quali tende alla egemonia nella gestione di una cristianità che è ancora concepita e sentita come unitaria; della istituzionalizzazione di un dualismo permanente in cui il meta-

¹¹ H.J. BERMAN, *Law and Revolution. The western legal Tradition*, Cambridge Mass.-London 1983. Per una prima valutazione di queste interpretazioni cf. gli atti del convegno *Nuovi moti per la formazione del diritto*, a cura di G. PIVA – F. SPANTIGATI, Padova 1988.

politico (inteso nel senso temporale e profano) diventa a sua volta politico e si afferma come tale. Il processo divaricante e il contemporaneo intreccio che si va aprendo tra il sacro e la politica con la riforma gregoriana e con la lotta delle investiture appare quanto mai complesso: non soltanto la Chiesa costituendosi come ordinamento ha fornito (secondo interpretazioni ormai acquisite) il modello per lo sviluppo della costituzione politica degli Stati secolari (con la formazione dei concetti di corporazione, di rappresentanza e di sovranità, di un ordinamento giuridico, di un corpo burocratico e professionale, di una gerarchia di tribunali, ecc.) ma con moto inverso ha integrato la politica all'interno della sfera religiosa fornendo la legittimazione per un suo ampliamento a spessori della vita personale, familiare e sociale sino ad allora sottratti alla sfera politica: soltanto che tutto questo intreccio comincia a svilupparsi in parallelo con un dualismo di tipo nuovo nel quale troviamo presenti, in entrambi i poli, la tendenza a legittimare il potere con la missione di «disciplinare» l'uomo nella sua interezza, dalla nascita alla morte. La distinzione è sempre meno, quale che sia il peso delle speculazioni teoriche buttate sui piatti della bilancia, tra spirituale e temporale e sempre di più tra due ordinamenti concorrenti che sono entrambi proiettati verso il diritto positivo in senso moderno pur affondando entrambi le radici nel comune diritto romano e germanico. Anche se rimane fondata la critica rivolta da G. Le Bras e da St. Kuttner alla tesi di R. Sohm sulla inesistenza di un diritto nella Chiesa prima del secolo XII rimane valida infatti, a mio avviso, la tesi di fondo di Berman sulla «rivoluzione papale» come passaggio da una concezione del diritto immobile fondato sulla tradizione nella quale il potere di governo si esprime soltanto come possibilità, anche illimitata, di dispensa ed eccezione, ad una nuova concezione di un diritto dialettico, sempre in movimento, creatore dell'ordinamento stesso. La legislazione sacramentaria – ad esempio quella matrimoniale – costituisce un terreno di prova di questa concorrenzialità nel governo dell'istituto familiare, che troverà ancora nel Concilio di Trento uno dei suoi punti più forti di attrito.

Se alla Chiesa romana non riesce il progetto di trasformare anche il giuramento in un vero e proprio «ottavo sacramento», nel sacramento della vita politica, rimane l'impronta di questa tensione dualistica sia nella gestione dei legami tradizionali di obbedienza derivati dal sistema feudale, sia nella creazione delle nuove realtà collettive, dalle paci di Dio ai comuni che si strutturano come sovrani non riconoscenti alcun superiore. Non è possibile esaminare in que-

sta sede l'evoluzione che avviene nelle promesse giurate interne all'elezione e alla incoronazione imperiale, alla consacrazione dei sovrani, allo stesso atto di omaggio: la letteratura su questi temi è immensa ma credo che una rilettura alla luce della evoluzione del giuramento come istituto possa portare se non a nuovi elementi, almeno alla rottura di schemi interpretativi ripetitivi. È l'intera costituzione dell'impero che viene messa in discussione dalla rottura del monopolio del giuramento come fonte della sovranità:¹² il significato stesso di *coniuratio* passa a poco a poco dalla denotazione negativa di ribellione, caratteristica della legislazione e del pensiero dei secoli precedenti, a fondamento della pace di Dio, sotto la protezione delle strutture diocesane e sinodali nei primi decenni del secondo millennio, e infine alla costruzione di nuove strutture politiche stabili su base cittadina e associazioni o leghe regionali più vaste. Le costituzioni cittadine, lo sviluppo stesso del comune sono basati sulla *coniuratio* non soltanto come atto fondante ma, nelle più varie forme, come identificazione di appartenenza, definizione delle responsabilità di rappresentanza, di governo e di gestione: il giuramento collettivo è restato per secoli al centro della vita politica dell'Occidente e in alcuni luoghi il giorno del giuramento (*Schwörtag*) è rimasto la vera festa civile e popolare sino alla piena età moderna.¹³

In questa sede mi limito a ricordare la premessa di tutti questi nei giuramenti collettivi dei laici milanesi contro il clero simoniacò, visti da Cinzio Violante giustamente come elemento fondamentale per l'istituzione e l'organizzazione del movimento patarino sotto la protezione e l'approvazione della Sede Apostolica;¹⁴ per avere un quadro dal vivo riprendo la conclusione che Pier Damiani pone alla sua relazione della legazione a Milano, su incarico di Niccolò II, nel 1059; il giuramento, corroborato dalla Chiesa di Roma («*Evangelicum sacramentum*»), dell'arcivescovo, dei chierici, di oltre mille cittadini e abitanti dei suburbi è la vera speranza contro l'eresia simoniacà e nicolaica:

¹² Tra le innumerevoli indicazioni bibliografiche mi limito a rinviare ai saggi contenuti nel volume *Investiturestreit und Reichsverfassung*, a cura di J. FLECKENSTEIN, Sigmaringen 1973.

¹³ Vedi soprattutto W. EBEL, *Der Bürgereid als Geltungsgrund und Gestaltungsprinzip des deutschen mittelalterlichen Stadtrechts*, Weimar 1958; U. PRUTSCHER, *Der Eid in Verfassung und Politik italienischer Städte*, Giessen 1980.

¹⁴ C. VIOLANTE, *I laici nel movimento patarino*, ora in Id., *Studi sulla cristianità medievale*, Milano 1972, 174-178.

«... Unum autem per omnipotentis Dei clementiam spero, quia post tot jurationum genera, quibus achiepiscopus haec promissa firmavit, post sacramenta tam multiplicis populi per Evangelium data, post juramenta certe omnium clericorum ante sanctum altare litteris, et proprio ore prolata, utraeque istae haereses sic in illa ecclesia sunt per argumenta providae coercionis attritae, ut auctore Deo nostris Temporibus non sint ad rediviva certamina reparandae».¹⁵

La forza della nuova *coercitio* derivata dal sacramento garantito e controllato dalla Chiesa di Roma è destinata non soltanto a debellare le eresie, ma a reggere nei decenni e nei secoli successivi, rilanciata e potenziata dal papato riformato, l'impalcatura politica ed ecclesiastica dell'Occidente.

Il giuramento infatti acquisterà sua piena sistemazione giuridica, formale e concettuale nella legislazione canonica classica e nel pensiero scolastico come sanzione di una trasformazione già avvenuta nella vita della Chiesa e più in generale della cristianità. Trapiantato all'interno delle strutture ecclesiastiche esso è divenuto il pilastro stesso della gerarchia nella versione del giuramento di obbedienza dei vescovi (in particolare dei metropolitani) al papa, giuramento già preesistente ma che a partire dalla metà del secolo XI diventa generalizzato e costante – parallelo ma non identificantesi con l'omaggio feudale – permettendo la crescita di un'autonoma «sovranità» spirituale.¹⁶ Nei riguardi del potere politico il giuramento/sacramento permette alla Chiesa riformata un controllo mai conosciuto in precedenza perché in quanto *res sacra* per eccellenza l'ultimo giudizio su di esso non può che spettare all'autorità ecclesiastica la quale è l'unica che può stabilire quando il patto politico è venuto meno e che può giustificare quindi il passaggio dalla obbedienza passiva al diritto attivo di resistenza e alle limitazioni costituzionali del potere monarchico.¹⁷ Nella vita dell'uomo comune il giuramento diviene – da quello giudiziario a quello sempre più diffuso in connessione con il contratto – il fondamento ultimo della validità degli atti della vita quotidiana nel *continuum* privato-pubblico caratteristico della vita associata di questi secoli, nello sviluppo delle *universitates* e del con-

¹⁵ PIER DAMIANI, *Actus Mediolani, de privilegio Romanae Ecclesiae, ad Hilbrandum S.R.E. cardinalem archidiaconum*: PL 145, 80-98.

¹⁶ TH. GOTTLÖB, *Der kirchliche Amtseid der Bischöfe*, Bonn 1936.

¹⁷ F. KERN, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie*, Darmstadt 1954.

petto e della prassi della rappresentanza.¹⁸ Al vertice del potere le capitolazioni elettorali (*Wahlkapitulationen*), i patti giurati con i quali i candidati elettori al papato, all'impero, a episcopati e principi ecclesiastici si impegnano a determinati comportamenti in caso di elezione vincolando in precedenza la propria sovranità.

V.

Un ulteriore passaggio importante è costituito dal fallimento di questo secolare sforzo di sacralizzare la politica, tramite il giuramento in un sistema dualistico in perpetua tensione; per il potere non si arriverà mai, anche nel corso delle definizioni sacramentarie del concilio di Trento, all'«ottavo sacramento» già preparato ed adombrato dal diritto canonico classico e dalla teologia scolastica: ci si fermerà al numero di sette, sulla soglia, con il matrimonio, della vita sociale, ma senza andare oltre.

La legittimazione naturale della politica affermatasi proprio in base al dualismo istituzionale e che ha portato all'investitura dei nuovi Stati e delle nuove sovranità da parte della Chiesa, dal di fuori e dal di sopra della politica, si sviluppa ormai con una logica propria e investe la vita stessa della Chiesa come istituzione. Se questo è vero possono nascere interpretazioni diverse e più a largo spettro di quelle tradizionali sul processo che si attua nei secoli successivi tra medioevo ed età moderna sia per comprendere gli sforzi della teologia politica dei secoli XIV e XV per trovare una conciliazione tra i poli già divaricanti, sia per comprendere il conciliarismo come ultimo tentativo di operare una conciliazione all'interno del corpo sociale. A metà del XV secolo è già chiara la direzione in cui si muovono gli sviluppi reali, quella della monarchia papale e delle chiese territoriali: la concorrenzialità e i conflitti sono ormai incanalati all'interno di un processo unitario in cui il papato rimane, sia pure in modo diverso dai secoli precedenti, modello e partner dello Stato moderno in formazione. Al di là della faccia nota della luna, illuminata dalla storia tradizionale dei rapporti tra Stato e Chiesa e delle questioni giurisdizionali, esiste un'altra faccia nella quale lo scambio già avviato a partire dall'XI secolo prende la sua forma definitiva: poli-

¹⁸ P. MICHAUD-QUANTIN, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age latin*, Paris 1970.

ticizzazione e secolarizzazione del papato e della Chiesa, sacralizzazione dello Stato, formazione delle chiese territoriali. Gli stati crescono e mettono in discussione, come si sa, l'esistenza stessa del papato: cattività di Avignone, scisma d'occidente, fallimento della teoria conciliare come tentativo di costruire questo universalismo su basi assembleari e vittoria dello Stato moderno, che tende ad occupare la Chiesa, che, in qualche modo, l'ha generato, portando alla seconda grande fase, cioè alla formazione delle chiese territoriali dal XV secolo fino al XVII. In ambiente cattolico, siamo troppo abituati a concepire la Riforma protestante come una rivoluzione contro la Chiesa medievale, i suoi abusi e la sua corruzione: la Riforma rappresenta, invece, il culmine, il punto centrale di un processo ben avanzato prima della Riforma, e che, se non fosse avanzato, non avrebbe portato Lutero, questo professore di una piccola, neonata università tedesca, ad avere l'importanza che ha avuto. Tutti i nostri modi consueti di vedere sono un po' vecchi: Riforma protestante, Preriforma cattolica, Controriforma etc. Il problema è di capire che c'è un ciclo che pone la Chiesa al centro dei primi grandi conflitti dello Stato moderno. In poche parole, la prima nazionalizzazione operata dallo Stato moderno è quella della Chiesa. Si tratta di un assorbimento, ma di un assorbimento anche interiore, non di una semplice occupazione dei beni ecclesiastici. La nazione stessa, lo Stato nazionale, diventa esso stesso Chiesa ed esige la trasformazione dei «sudditi» in «fedeli» che allo Stato appartengono e da esso vengono controllati e disciplinati durante tutto l'arco della loro vita: interi settori della vita sociale passano dalla Chiesa allo Stato, dall'assistenza all'istruzione, a tante altre cose. Il *pro patria mori* diventa il martirio dei tempi moderni: da qualche secolo a questa parte, martire è colui che muore per la patria. Credo che questo non valga più, almeno a giudicare dai nostri soldati di leva, ma si può dire che sino alla generazione che ci ha preceduti la religione della patria è stata il collante della vita politica e civile con una sacralizzazione delle idee già elaborate in ambito teologico e canonistico, che diventa corpo dello Stato moderno.

Ma per rimanere all'interno del tema specifico del giuramento si può così schematizzare la sua evoluzione in quest'epoca di trapasso: esso viene attaccato, per così dire da sinistra, dall'ala radicale dell'umanesimo cristiano e della riforma e nello stesso tempo da destra come pericoloso per il nuovo orientamento monarchico che si sta affermando nello Stato e nella Chiesa. La nuova spiritualità della *devotio moderna* e dell'umanesimo non poteva non mettere in discus-

sione l'istituto del giuramento sia per il riemergere del richiamo al puro dettato evangelico, sia per l'analisi storica sul ruolo del giuramento stesso come supporto e perno della sacralizzazione di un ordine politico e sociale che si ritiene ormai intimamente degenerato e corrotto. Questa opposizione al giuramento sembra diffondersi particolarmente nel secolo XV sia nella sua forma più spirituale e personale di preoccupazione della salvezza individuale minacciata da un mondo in cui la foresta dei voti e dei giuramenti rappresentava, con il pericolo continuo dello spergiuro e della conseguente condanna eterna, un incubo per il povero cristiano: si cerca di lottare almeno contro la svalutazione e l'inflazione dei giuramenti mentre le stesse confraternite laicali evitano il più possibile di cospargere la pietà dei propri confratelli, la loro vita religiosa con vincoli giurati. Si tratta di una profonda corrente spirituale di diffidenza verso il giuramento che si prolungherà sino ad Erasmo ed agli erasmiani.

Su altro piano il giuramento che nell'età dello scisma e soprattutto del conciliarismo è divenuto nella prassi la base di ogni tentativo di soluzione contrattualistica, rappresentativa e corporata del problema dell'unità della Chiesa, viene visto, con il declino del conciliarismo stesso e la affermazione di principio monarchico nel papato, come pericoloso per l'autorità e la sovranità del papa nella Chiesa. Si sviluppano così due opinioni, tra loro contrapposte, all'istituto del giuramento non soltanto sul piano della spiritualità e della devozione ma su quello politico-ecclesiastico: da destra si cerca di minare la validità di tutte le utilizzazioni del giuramento che appaiono essere una minaccia contro la *potestas absoluta* papale o statale; sia nelle nuove teorizzazioni sia nella legislazione civile e canonica ogni principio pattizio e giurato viene duramente combattuto. Da sinistra si vuole colpire nel giuramento il cuore del potere, nella sua sacralità: da Wicleff a Huss all'ala radicale della Riforma, agli anabattisti, movimenti nei quali motivi religiosi e motivi politici si saldano strettamente, l'invocazione della proibizione evangelica diviene una cosciente ribellione contro l'ordine statale, ribellione che come tale verrà chiaramente percepita e repressa anche dalle Chiese nate dalla Riforma perfettamente allineate in questo alla Chiesa romana. In realtà tutte queste contestazioni appaiono sconfitte e il giuramento non apparirà mai tanto forte come nell'età confessionale; ma l'istituto sembra aver subito una metamorfosi alla fine di questo ciclo, essersi sganciato dal dualismo istituzionale che aveva garantito a partire dalla riforma gregoriana un sistema di tensione e di doppia appartenenza per divenire soltanto uno strumento di trasferimento della

sacralità al terreno politico e di trasformazione della politicità al terreno del sacro, all'interno dei nuovi stati e delle chiese territoriali. Da questo punto di vista penso si possa affermare che proprio il decreto 20 di riforma della XXV sessione del concilio di Trento, il decreto della cosiddetta «riforma dei principi»¹⁹ rappresenta, nel suo silenzio, la vera rinuncia al controllo del giuramento come sacramento da parte della Chiesa: la rivendicazione di immunità e privilegi con il frutto tardivo delle controversie giurisdizionali sarà l'unico sbocco di questo travaglioso cammino verso una contestazione della sovranità statale che il papato stesso aveva contribuito a sviluppare.

VI.

La prima grande metamorfosi del giuramento avviene quindi nella prima età moderna, nell'età confessionale: non soltanto esso perde il dualismo che lo aveva caratterizzato come istituzione nei secoli precedenti, ma si carica nell'ambito politico del contenuto dottrinale e ideologico tipico delle professioni di fede, mentre nell'ambito ecclesiastico la professione di fede si colora per la prima volta nella storia della chiesa delle forme del giuramento: esso tende ad inglobare la coscienza nella politica e viceversa in un'osmosi fra comportamenti esterni e interiorità. Il giuramento tende a perdere la caratteristica di patto garantito dall'aspetto sacramentale e metapolitico per divenire un vincolo unilaterale d'ufficio nei riguardi del sovrano: rimangono le radici del vincolo personale di natura feudale ma su di essa si innesta il nuovo elemento della impersonalità dello Stato e il principio monarchico diventa esso stesso (nelle sue concrete incarnazioni di patria, nazione ecc.) perno della sacralità, oggetto

¹⁹ G. ALBERIGO, «La riforma dei principi», in *Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea*, a cura di H. JEDIN - P. PRODI, Bologna 1979, 161-177. Penso sia interessante notare che nel maggio 1563 nella discussione sul sacramento dell'ordine era stato proposto come ultimo tra i decreti di riforma (c. 17) un «De formula iuramenti promovendorum in episcopos, magistratum et iudicum ac testium» nel quale si chiedeva ai principi e a tutti gli aventi autorità «ne deinceps ullum ad ullam dignitatem, magistratum aut aliud quodcumque officium promoveant, aut admittant, de cuius fide et religione antea non curaverint inquiri, et a quo sincere, distincte ac libenter non fuerit haec summaria fidei nostrae catholicae formula lecta, confessa et iurata...» (*Concilium Tridentinum*, ed. Societas Goerresiana, IX: *Actorum pars VI*, Freiburg i.B. 1965, 484). La proposta di questo giuramento universale fu poi lasciata cadere, certamente per motivi politici, e rimase soltanto la *professio fidei* ristretta agli ecclesiastici.

e ad un tempo scopo del giuramento con la rottura di ogni schema pattizio.

Il giuramento di fedeltà e di obbedienza al re d'Inghilterra come sovrano e capo della Chiesa (*oath of allegiance*) rappresenterà, come si vedrà, l'espressione più matura di questa evoluzione. Sul piano per così dire privatistico (nella rottura di quel connettivo privato pubblico che era caratteristico dell'età precedente) si sviluppa il giuramento, l'impegno sull'onore tipico proprio di questa età pseudo-cavalleresca: non c'è più il patto ma un finto rapporto che l'uomo costruisce con un suo «doppio» immaginario (retto da leggi sempre più rigide e complesse) e che garantisce la fissità del ruolo sociale. Ma la trattatistica sull'onore esula da questa riflessione anche se deve essere tenuta presente sullo sfondo per comprendere l'evoluzione della portata politica e ideale del giuramento in generale.

Una seconda trasformazione fondamentale, connessa con la precedente, avviene nel contenuto stesso del giuramento, nell'oggetto della promessa: mentre precedentemente esso non riguardava che l'impegno alla fedeltà al signore, agli statuti, ai patti, impegno in ogni caso riconducibile ad atti precisi e riscontrabili (aiuto, consiglio, segretezza etc.), verificabili in termini giudiziari, ora esso tende a coinvolgere atteggiamenti interiori, concezioni mentali, dottrine, a toccare quindi la coscienza con il superamento di quel confine tra *foro interno* e *foro esterno* che era stato uno dei cardini del sistema del diritto canonico classico medievale.

I prodromi di questo mutamento sono stati acutamente colti nel costume che si afferma nel tardo medioevo in ambito accademico. Mentre nel periodo di crescita dell'università il giuramento era finalizzato soltanto a vincolare comportamenti esterni, di osservanza degli statuti e di obbedienza alle autorità stabilite, un giuramento «promissorio» nel senso elaborato dal diritto canonico e civile dell'età classica, esso tende invece ad implicare sempre più l'adesione ad una scuola o ad una dottrina. Con il crescere delle controversie dottrinali e soprattutto con il generale sommovimento provocato nella cristianità dal trasferimento del papato ad Avignone e dal grande scisma poi, aumentando sempre più l'importanza del ruolo e dei pronunciamenti delle università nelle grandi contese, il giuramento dei membri tende sempre più ad implicare un'adesione ideologica e non soltanto l'osservanza di norme di comportamento. Per spiegarvi vorrei esemplificare dicendo che viene estrapolato e rovesciato all'interno del mondo accademico lo schema della *abiuratio* che negli stessi decenni si sviluppa nel processo inquisitorio contro gli ere-

tici: non ci si limita a presupporre l'adesione ad un credo comune ma si richiedono pronunciamenti specifici rispetto alle tesi sostenute dall'una o dall'altra parte, con un moltiplicarsi di giuramenti. Gli statuti della facoltà di teologia dell'università di Bologna del 1364 ad esempio già ne richiedono tre per coloro che sono promossi alla lettura e addirittura sei dai licenziandi, il primo dei quali suona «quod semper fidelitatem reverentemque obedientiam habebunt domino N. divina providentia sanctae Romane ad universalis ecclesie pape suisque successoribus rite ac canonicè intransantibus».²⁰ Con il dividersi delle obbedienze papali e soprattutto con le diverse strade che vengono prospettate per arrivare alla riunificazione della Chiesa (deposizione dei papi, convocazione del concilio etc.) la lacerazione si ripercuote all'interno del mondo universitario che proprio mentre sembra raggiungere il massimo della propria influenza, in realtà subisce la prima grande sconfitta nei grandi concili della prima metà del Quattrocento proprio nella sua struttura di associazione corporata e giurata.

Lasciando da parte ogni discorso più generale e limitandoci al giuramento, la tesi che desidero sottolineare è che sotto la spinta di queste forze non solo cambia la natura del giuramento accademico, ma proprio dall'interno dell'università viene offerto al mondo politico occidentale l'esempio di un nuovo giuramento politico che non è più di tipo feudale o corporativo secondo lo schema giuridico del giuramento promissorio, ma implica la sottomissione ad un'ideologia connessa con un potere che non è più neutrale rispetto ai contenuti della dottrina. Questo sviluppo non coinvolge soltanto le facoltà di teologia ma anche quelle di legge, di medicina (oltre che dell'avanzante facoltà delle arti nella quale sembra premere maggiormente il nuovo che preme) sotto molteplici pressioni: non soltanto quella diretta del potere politico ma anche quella derivante dall'affermazione etico-politica del nuovo ruolo professionale degli accademici. Anche la grande disputa tra *via antiqua* e *via moderna* diventa problema di ordine costituzionale se visto nel quadro della distribuzione geografica delle università nell'Europa del '400 e delle divisioni in cui si strutturano le università al loro interno. E quando, dopo la cri-

²⁰ F. EHRLÉ, *I più antichi statuti della facoltà teologica di Bologna*, Bologna 1932, 17-18 e 36-40. Sui problemi posso ora rinviare, per un quadro di sintesi, al mio saggio «Il giuramento universitario tra corporazione, ideologia e confessione religiosa», in *Sapere e potere. Discipline, dispute e professioni nell'Università medievale e moderna. Il caso bolognese a confronto*, II, Bologna 1990, 23-35.

si conciliare, il papato riprende fiato e coinvolge nella condanna del movimento conciliarista gran parte del mondo universitario legato alle vecchie idee, punta per il recupero della monarchia papale su nuove fondazioni. Non è senza significato che alla bolla *Execrabilis* di Pio II del 18 gennaio 1459 contenente la specifica condanna delle università ancora legate all'ideologia conciliare segua nel *Bullarium Romanum* la bolla di fondazione dell'università di Nantes con l'abolizione di ogni limite in favore degli studi generali derivante da costituzioni apostoliche o da precedenti giuramenti.²¹

Si arriva così al punto centrale di questo passaggio che si collega a uno studio di K. Schreiner, apparso nel 1985 sul *iuramentum religionis*: nelle università del '400 ha la sua radice quel giuramento di tipo nuovo che, legato alle *professiones fidei* diventerà la base della forza politica, della struttura burocratica e del disciplinamento sociale dei nuovi stati confessionali della prima età moderna.²² Lasciando da parte ogni pur importante riflessione sulle conseguenze di questa nuova visione storica per una rivisitazione degli stereotipi storici più diffusi sulla Riforma e sulla Controriforma, rimane il fatto che il vincolo del giuramento che prima era limitato a fasce ristrette di accademici ed intellettuali si fonde con il giuramento promissorio politico-burocratico di derivazione feudale per dare origine ad uno strumento mai prima conosciuto di coesione coercitiva e di compattazione sociale in modo totalmente parallelo negli Stati protestanti e in quelli cattolici. Si potrebbe ripercorrere, seguendo il saggio fondamentale dello Schreiner e le altre indagini che sono state compiute in particolare nel mondo di cultura tedesca, il lungo cammino in cui si intrecciano le confessioni di fede riformate da quella Augustana in poi con i giuramenti accademici nelle università che hanno aderito alla Riforma o da essa sono nate come pure, sul fronte opposto, nelle università nate per iniziativa della Controriforma.

²¹ *Magnum Bullarium Romanum*, III/2, Roma 1743, 97-100: «...quidem iuramenta hactenus praestita dumtaxat penitus tollimus, et ad illorum observantiam non teneri auctoritate, et scientia similibus decernimus, ac ipsa iuramenta habemus, et haberi volumus pro infectis, ceterisque contrariis quibus cumque».

²² K. SCHREINER, «Iuramentum Religionis. Entstehung, Geschichte und Funktion des Konfessionseides der Staats- und Kirchendiener im Territorialstaat der frühen Neuzeit», in *Der Staat*, 24(1985), 211-246. Dello stesso è importante pure il saggio precedente: «Rechtsgläubigkeit als "Band der Gesellschaft" und "Grundlage des Staates". Zur eidlichen Verpflichtung von Staats- und Kirchendienern auf die "Formula Concordiae" und das "Konkordienbuch"», in *Bekenntnis und Einheit der Kirche*, a cura di M. BRECHT - R. SCHWARZ, Stuttgart 1980, 351-379.

ma. Quanto al mondo cattolico è in gran parte da studiare l'applicazione dell'obbligo del giuramento annuale sancito per tutte le università dal c. 2 di riforma della XXV e finale sessione del concilio di Trento del 3-4 dicembre 1563:

«Ad haec omnes ii, ad quos universitatum et studiorum generalium cura, visitatio et reformatio pertinet, diligenter curent, ut ab eisdem universitatibus canones et decreta huius sanctae synodi integre recipiantur, ad eorumque normam magistri, doctores et alii in eisdem universitatibus ea, quae catholicae fidei sunt, doceant et interpretentur, seque ad hoc institutum initio cuiuslibet anni solenni iuramento obstringant; sed et si aliqua alia in praedictis universitatibus correctione et reformatione digna fuerint, ab eisdem, ad quos spectat, pro religionis et disciplinae ecclesiasticae augmento emendentur et stuantur. Quae vero universitates immediate summi Romani pontificis protectioni et visitationi sunt subiectae, has sua beatitudo per eius delegatos, eadem qua supra ratione et prout ei utilius visum fuerit, salubriter visitari et reformari curabit».²³

Nella bolla di Pio IV del 13 novembre 1564, che rende esecutivo questo decreto con la definizione della *professio fidei*, la tradizionale elencazione delle verità che si abbracciano e delle eresie che si ripudiano, estesa sino a comprendere naturalmente il Tridentino, si conclude con l'impegno giurato a rispettare e far rispettare, insegnare e predicare quanto professato sino alla fine della vita, con la formula tradizionale del giuramento promissorio: «Ego idem N. spondeo, voveo ac iuro, sic Deus me adiuvet, et haec sancta Dei Evangelia».²⁴

VII.

La disputa che si apre all'inizio del '600 a proposito dell'*oath of allegiance* esigito dai sudditi da parte di Giacomo I in seguito all'episodio della congiura delle polveri e che coinvolge il continente europeo ed anche le nuove colonie d'America sancisce definitivamente la frattura del giuramento tradizionale enunciando la pluralità dei giuramenti politici. Lo schema è proposto da Francisco Suarez nella sua opera polemica contro Giacomo I, il *De iuramento fidelitatis*:

²³ *Conciliorum Oecumenicorum decreta*, Bologna ³1973, 785.

²⁴ *Magnum Bullarium Romanum*, IV/2, Roma 1755, 201-204.

«Ut proprium huius disputationis scopum statumque controversiae prae oculis proponamus varia iuramenti genera, quae a rege temporali exigi possunt et ex dictis colliguntur, distinguere oportet: Unum dici potest civile iuramentum, quia est solius obedientiae civilis in rebus mere temporalibus et ad regis potestatem vere pertinentibus. Aliud est iuramentum sacrum seu ecclesiasticum scilicet, solius obedientiae ecclesiasticae seu spiritualis regi temporali exhibendae, tanquam supremam potestatem ecclesiasticam seu spiritualement habenti. Per quod iuramentum consequenter Pontificis potestas eique debita obedientia abiurantur. Tertium dici potest iuramentum mixtum clare et aperte, quia per illud expresse fit professio utriusque potestatis in temporali rege et utraque obedientia illi promittitur et consequenter utraque etiam Pontifici abiuratur. Quartum dici potest mixtum palliatum, quia per illud obedientia civilis expresse iuratur, tecte autem et sub verbis minus claris obedientia Pontifici debita negatur et regi tribuitur».²⁵

A parte la posizione apologetica in difesa del potere pontificio, ciò che qui ci interessa è l'emergere di una distinzione sostanziale tra un «giuramento civile» diretto a regolare le materie puramente temporali e un «giuramento sacro» riguardante le materie ecclesiastiche e spirituali. La tensione verso il dualismo, nell'ambito della nuova ecclesiologia del potere indiretto, sembra trasformarsi in un sistema parallelo di due obbedienze, rifiutato dai nuovi sostenitori del potere monarchico e sostenuto invece dai teorici della seconda scolastica, eversori, proprio per questo doppio giuramento, dell'ordine stabilito e quindi assimilabili ai puritani («papist puritans»): il giuramento politico contenuto nell'*oath of allegiance* implica un vincolo sacrale che non può né essere soggetto a controllo esterno né essere ridotto a semplice contratto. Quando lo stesso Suarez con stretta logica vuole costringere ad ammettere «Quod si hoc rex intendit et ad hanc fidem suos obligat, fateatur necesse est in hoc iuramento non pro temporali tantum iurisdictione sed pro primatu spirituali pugnare»,²⁶ in realtà tocca il nucleo centrale della politica e dello Stato moderno: la battaglia è appunto per il primato spirituale e il giuramento è al centro di questa contesa. Mentre il contrattualismo tende ad emanciparsi dalla radice del giuramento per affondare le proprie nuove radici nel diritto naturale e nel contratto, il nuovo giuramento

²⁵ Madrid 1978 (Corpus Hispanorum de pace XIX), cap. I, 32-33.

²⁶ SUAREZ, *De iuramento fidelitatis*, cap. V, 99.

a sua volta tende a perdere la sua qualifica fondamentale di patto tra persone con la garanzia di una presenza anche istituzionale esterna o metapolitica del sacro: il sacro si identifica direttamente con il politico. Questa metamorfosi del giuramento dalla metà del '600 alla fine del '700 penso sia uno dei percorsi più interessanti a partire dall'affermazione di Thomas Hobbes che «il giuramento non aggiunge nulla all'obbligazione, poiché un patto, se è legittimo, obbliga davanti a Dio, tanto col giuramento, quanto senza, se è illegittimo, non obbliga affatto, anche se sia confermato con un giuramento».²⁷ Da Spinoza a Locke sino a Kant la discussione sul giuramento ruota intorno ai due perni della coscienza interiore e della sacralità dell'obbligazione politica senza riuscire a ricostruire intorno ad esso una struttura giuridica portante; ancora più interessanti sono forse le decine e decine di tesi di dottorato che in questo periodo vengono discusse presso la facoltà di teologia e di diritto delle università tedesche. La conclusione di questo percorso, tutta da documentare, sembra essere in ogni caso questa: il giuramento perde continuamente di peso nella vita sociale quotidiana con la riduzione progressiva della sua rilevanza giuridica, mentre aumenta la sua importanza come base dell'obbligazione politica, come atto di identificazione collettiva di tipo nuovo nel quale la volontà generale, in quanto appunto persona collettiva, rappresenta il superamento della nozione tradizionale di patto sociale. E il prototipo, che poi entrerà prepotentemente nella storia dell'Europa con la Rivoluzione francese e che troverà nuovi sviluppi nell'800 con la teoria organicistica dello Stato può essere visto nella proposta per la costituzione della Corsica di J.J. Rousseau.

«Formula del giuramento pronunciato sotto il cielo e con la mano sulla Bibbia:

In nome di Dio onnipotente e sui santi Vangeli, con un giuramento sacro e irrevocabile, mi unisco col corpo, coi beni, con la volontà e con ogni mio potere alla nazione corsa, per appartenere in assoluta proprietà, io e tutto ciò che dipende da me. Giuro di vivere e di morire per essa, di osservare tutte le sue leggi e di obbedire ai suoi capi e magistrati legittimi in tutto quello che sarà conforme alle leggi. Così Dio mi aiuti in questa vita e accordi la sua pietà all'anima mia. Viva sempre la libertà, la giustizia e la repubblica dei Corsi. Amen.

E tutti, tenendo alta la mano destra, risponderanno: amen».²⁸

²⁷ TH. HOBBS, *Il Leviatano*, Firenze 1976, 136-137.

²⁸ J.J. ROUSSEAU, *Prospetto di costituzione per la Corsica*, in ID., *Scritti politici*, Bari 1971, 164-165.

Nel secolo scorso la concorrenza tra i due ordinamenti, quello ecclesiastico e quello civile legato sempre più alla religione della patria assumerà la forma esplicita di una contrapposizione tra due giuramenti, come testimonia la proposizione condannata nel *Sillabo* di Pio IX al n. 64:

«Tum cuiusque sanctissimi iuramenti violatio, tum quaelibet scelestas, flagitiosaque actio sempiternae legi repugnans non solum haud est improbanda, verum etiam omnino licita, summisque laudibus effe-
renda, quando id pro patriae amore agatur».²⁹

Né i compromessi della politica concordataria né l'inserzione del laicato cattolico nello Stato liberale e democratico hanno superato, mi sembra, a tutt'oggi questa antinomia radicale.

VIII.

Rimane da scavare in senso inverso, cioè sull'influsso che ha avuto nella vita della Chiesa l'ingresso, attraverso gli impegni giurati, di un modello di obbligazione dei comportamenti e delle opinioni future derivato dalla sfera politica con il processo di confessionalizzazione. Si tratta di fare la storia del nuovo giuramento promissorio nell'applicazione della *professio fidei tridentinae* – ma non soltanto – sino al codice di diritto canonico del 1917 e quello attualmente in vigore.³⁰ Vorrei sottolineare ancora il mutamento radicale che questa innovazione ha portato nel corpo ecclesiale con il superamento della recita del simbolo come unica professione di fede esigita dal cristiano e l'assimilazione di questo allo statuto del sospetto di eresia nel medioevo o del suddito minorenni. Questo problema non riguarda direttamente il tema della teologia politica ma credo che una riflessione su di esso sia importante perché in seguito a questo si è impostato all'interno della Chiesa un meccanismo analogo e parallelo a quello che ha caratterizzato la gestione del potere nello Stato

²⁹ La proposizione è tratta dall'allocuzione di Pio IX, *Quibus quantisque* del 20 aprile 1849, in *Codicis juris canonici fontes*, 9 voll., Roma 1932-51, II, 834 e 1007.

³⁰ L'unico segmento ben illuminato di questa storia sembra essere il ruolo che si voleva assegnare alla *professio* come elemento di garanzia alla vigilia del Vaticano II; cf. A. INDELICATO, «La "Formula nova professionis fidei" nella preparazione del Vaticano II», in *Cristianesimo nella Storia*, 7(1986), 305-340.

moderno. In tutti questi secoli, perso il controllo sacramentale sul giuramento civile, la Chiesa propone un modello concorrenziale nel quale vengono aboliti tutti i giuramenti di garanzia pattizia (come quelli relativi alle capitolazioni elettorali papali ed episcopali) mentre rimane soltanto (accanto al giuramento giudiziario o testimoniale che sopravvive nella giurisdizione ecclesiastica così come in quella statale) il giuramento di obbedienza alla gerarchia esteso dall'episcopato a categorie sempre più ampie e inglobante man mano le definizioni elaborate dal magistero. Si costruisce attraverso il giuramento un sistema gerarchico di controllo nel quale l'esercizio del potere all'interno della Chiesa, con un sostanziale superamento della tradizionale distinzione tra voto e giuramento si trasforma in un rapporto analogo a quello sovrano-suddito.

Questo processo sembra toccare la sua maturazione definitiva con il giuramento antimodernista imposto da Pio X (motu proprio *Sacrorum antistitum* del 1° settembre 1910). Le norme generali sul giuramento nei cc. 1316-1327 del Codice del 1917 sono distinte dalle norme (cc. 1406-1408), che stabiliscono la professione di fede e le categorie obbligate ad emetterla; tali norme appaiono sostanzialmente recepite nel nuovo codice del 1983 rispettivamente ai cc. 1199-1204 e al c. 833. Interessante è osservare che soltanto per i promossi all'episcopato è richiesto esplicitamente nei due codici sia la professione di fede che lo «*iusiurandum fidelitatis*» alla Sancta Sede secondo formula approvata dalla stessa sede apostolica e tradizionale, come abbiamo visto, dal medioevo (norma contenuta nel c. 332 del 1917 e ripresa in termini quasi identici nel c. 380 attuale). Il punto interessante è che proprio nei mesi scorsi un decreto della Congregazione per la dottrina della fede entrato in vigore il 1° marzo 1989 ha esteso a tutte le categorie obbligate alla professione di fede (dai presidenti e partecipanti ai concili e ai sinodi sino ai docenti di discipline riguardanti la fede e i costumi e ai superiori degli istituti religiosi) l'obbligo del «*iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine ecclesiae exercendo*» inteso come complementare alla «*profectio fidei*». Credo sia abbastanza importante attirare l'attenzione su questa innovazione la cui importanza mi sembra sia sfuggita sino ad ora alla riflessione dei teologi e dei canonisti. Con questa norma infatti mi sembra che la Chiesa romana si sia completamente adeguata al giuramento d'ufficio sviluppato dallo Stato moderno (proprio mentre questo sembra entrato definitivamente in crisi) con conseguenze non secondarie sul piano dello statuto del cristiano, nella distinzione tra coloro che sono legati al giuramento di fedeltà (non

più soltanto i vescovi ma varie categorie di fedeli) e coloro che non lo sono; soprattutto sul piano dello statuto del teologo, del quale si discute tanto in questi giorni, sembra che questa aggiunta del giuramento di fedeltà tenda a sovvertire la tradizione millenaria della Chiesa trasformandolo in una specie di funzionario-divulgatore.

IX.

Alcune riflessioni conclusive possono essere dedotte, dopo questa rapida carrellata storica, ricollegandosi alle osservazioni iniziali. Il tramonto del giuramento politico non può non riproporre il problema del rapporto tra cristianesimo e politica nel momento attuale. Già più di un secolo e mezzo fa Antonio Rosmini analizzando il ruolo del giuramento nella storia della civiltà occidentale scriveva: «In somma la monarchia pagana, o, se si vuole, dirò anzi la monarchia naturale era *assoluta*; ed il cristianesimo la rese *costituzionale*». ³¹ Questa affermazione presa così può sembrare semplicistica, ma può e deve essere oggetto di riflessione alla luce della problematica di oggi: può esistere senza giuramento un'identità politica che non sia riconducibile al «terrore» immanente di cui parla Sartre o al «nemico» di cui parla Carl Schmitt? È possibile la sopravvivenza della libertà come è stata elaborata in Occidente senza una riproposizione forte del dualismo cristiano in un nuovo rapporto tra la Chiesa e il potere? Quali conseguenze questo nuovo rapporto implica all'interno stesso della Chiesa e nella teologia politica? Cosa significa in questa situazione storica la rinascita di fondamentalismi che ci propongono un corto circuito tra il sacro e il potere, corto circuito che sembra rinnegare il mistero del nesso sacramentale visibile-invisibile? Dopo l'esperienza tremenda delle grandi deviazioni dei moderni apparati di potere Romano Guardini scriveva:

«Lo Stato, ad esempio, ha bisogno del giuramento. È la forma che lega di più l'uomo, quando egli fa una dichiarazione o si impegna ad una azione. E ciò avviene in quanto chi presta giuramento riferisce espressamente e solennemente la sua dichiarazione a Dio. Che avviene quando – e tale è la attuale tendenza – il giuramento non include più questo rapporto con Dio? In tale caso esso significa semplice-

³¹ A. ROSMINI, *Le cinque piaghe della Chiesa*, Milano 1943, 187.

mente che chi presta il giuramento sa chiaramente che sarà punito con la galera, se non dice la verità: una formula che ha ormai ben poco senso e certo non ha efficacia. Ogni essere è più che se stesso; ogni avvenimento significa più che il suo stretto compiersi. Tutto si riferisce a qualche cosa che sta al di sopra e al di là...».³²

Negli stessi anni sul fronte opposto Jean Paul Sartre teorizzava il «terrore» incorporato nel giuramento, necessario ma senza alcun bisogno dell'apporto di una divinità esterna e trascendente, come forza stabilizzatrice del gruppo sociale:

«Poco importa, da questo punto di vista, che il giuramento come operazione materiale faccia entrare in gioco un essere trascendente (la Croce, la Bibbia, Dio stesso) o che rimanga nell'immanenza comune. In ogni modo, infatti, la trascendenza è presente nel gruppo che ha prestato giuramento come diritto assoluto di tutti su ciascuno... Così Dio o la Croce non aggiungono nulla a questo carattere che, se si vuole, è per la prima volta posizione dell'uomo come potere assoluto dell'uomo sull'uomo (nella reciprocità). Ma, inversamente, quando il giuramento, in una società profondamente religiosa, si compie sotto l'occhio di Dio e invoca castighi divini per chi lo violerà (dannazione ecc.), questo impegno verso Dio è solo un sostituto dell'integrazione immanente. Dio si rende esecutore delle alte opere del gruppo, ed è, se si vuole, il sostituto del boia...».³³ •

Io penso che nella riflessione sul nostro futuro la considerazione della teologia politica non può essere limitata al piano dell'analogia; non si può prescindere dalla coscienza storica di questo difficile rapporto tra il visibile e l'invisibile incarnato nella Chiesa come istituzione. Se questo ha attraversato, come abbiamo cercato di accennare, varie fasi, occorre forse cercare di capire le nuove forme storiche in cui il dualismo di fondo introdotto dal cristianesimo, insopprimibile, potrà manifestarsi in modo fertile nel prossimo futuro: non nella nostalgia di un passato, del resto mai esistito, di «cristianità» né nell'integrazione immanente che rappresenta l'incubo del nostro presente.

³² R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, trad. it., Brescia 1973, 96-97.

³³ J.P. SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, 1/2, Milano 1963, 92.

INDICE

Introduzione	
<i>(Luigi Sartori)</i>	pag. 5

Dossier informativo

Il problema della «teologia politica» nel Novecento.

Filosofia politica e critica teologica

<i>(Michele Nicoletti)</i>	» 17
1. Le radici del concetto	» 18
2. Gli anni Venti	» 24
3. Gli anni Trenta	» 35
4. Gli anni Quaranta	» 44
5. Gli anni Cinquanta	» 45
6. La «nuova» teologia politica	» 50
7. Carl Schmitt e la «Politische Theologie II»	» 59
8. Il significato di «teologia politica»	» 63

Relazioni

I. Povertà e ricchezza del politico nel moderno.

Note sul rapporto tra politica, teologia e utopia

<i>(Francesco Totaro)</i>	» 71
1. La falsa modestia della pratica politica	» 71
2. La crescente difficoltà di decidere: «riteologizzare» la politica?	» 72
3. Pensatori politici «regolari» e «irregolari» nella vicenda del moderno	» 73
4. La duplice declinazione dell'idea di salvezza ...	» 74
5. La salvezza senza trascendenza	» 75
6. Il coefficiente etico compatibile con la politica. »	76
7. La scarsità non è più un deterrente efficace ... »	78
8. Salvezza e utopia comunitaria	» 80
9. Una digressione doverosa sul marxismo e l'utopia »	81
10. Trascendenza e verità del politico	» 83

II. L'ordine etico come posizione e come crisi dell'ordine politico

<i>(Ugo Perone)</i>	» 85
---------------------------	------

1. Premessa.....	»	85
2. L'ordine etico come posizione.....	»	85
3. Crisi dell'etica (l'etica come luogo minimo)....	»	88
4. L'etica della crisi (l'etica come luogo massimo)	»	89
5. L'etica nel tempo della differenza	»	91
 III. Potere e sapere:		
la parabola dei loro rapporti nella teologia cattolica d'Ottocento e Novecento		
<i>(Antonio Acerbi)</i>	»	95
La reazione dei cattolici nell'Ottocento	»	99
Verso un nuovo equilibrio.....	»	104
 IV. Esodo e teologia politica		
<i>(Armido Rizzi)</i>	»	109
La narrazione dell'Esodo e il suo senso	»	109
Integrazioni ermeneutiche	»	117
 V. Dall'analogia alla storia. Il sacramento del potere		
<i>(Paolo Prodi)</i>	»	121

Il titolo richiama alla mente i grossi nomi e le grandi tematiche di Metz, di Moltmann, della teologia della liberazione, che però in questo volume vengono come presupposti. L'attenzione infatti si concentra sulla teologia europea e, in particolare, sull'interesse per il "politico" quale risulta dalle nuove scuole che stanno sorgendo dentro la comunità ecclesiale italiana. Molto nuovo anche il taglio, perché se il problema degli anni sessanta era quello della "politicità" della teologia, ora il nodo cruciale sembra essere la "teologicità", ossia quella tensione alla trascendenza, cui sembra debba aprirsi il discorso politico.

Il volume inizia col "dossier" preparatorio sui criteri dati ai relatori riguardo gli ambiti entro cui muoversi e sul taglio da dare alla ricerca. Seguono le sei relazioni, su temi molto specifici, quali: povertà e ricchezza del politico moderno; ordine etico come crisi dell'ordine politico; tensione dialettica tra potere e sapere; l'evento dell'esodo come cammino dalla schiavitù alla condizione di uomini liberi; e, infine, il tema del giuramento in prospettiva "sacrale", ossia come tentativo di "sacralizzare" e quindi imporre in nome di Dio anche forme storiche del tutto opinabili.

La conclusione della ricerca diventa così un "invito", per il teologo, a "storicizzare" maggiormente l'umano nella chiesa, in particolare quell'umano ecclesiale che è l'autorità. Questo che non significa misconoscerne il ruolo, ma interpretarlo in chiave evangelica.

L. 18.000
(IVA compresa)

ISBN 88-10-40366-5



9 788810 403662